UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS DE
LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

HOMENAJE A BERGSON

IMPRENTA UNIVERSITARIA
MEXICO - 1941



(Madera de Julio Prieto)

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSOFICOS DE
LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

HOMENAJE A BERGSON

IMPRENTA UNIVERSITARIA
MEXICO - 1941

Bergson, Según su Autobiografía Filosófica

La filosofía de Bergson me fué presentada decisivamente, allá en los primeros años de la juventud, por *La filosofía de Henri Bergson* de Morente y por el primer curso que seguí de Ortega y Gasset, quien tomó en él los *Datos inmediatos* por texto de lectura y comentario. El libro de Morente presenta la filosofía de Bergson en un emparejamiento con la idealista (del neokantismo) que hace a estas dos filosofías las representativas de la filosofía en el momento, pero que da a entender bien la validez tan preferente, como exclusiva, de la segunda. Yo acepté este modo de presentar la primera, en el que no hacían ni hicieron sino confirmarme otras lecturas y cursos, entre éstos el de Ortega, que presentaban la filosofía francesa y demás contemporánea en general "superada" por filosofías de la alemana. Sin embargo, la de Bergson ha sido en todo instante para mí una de las filosofías en que estudiar qué sea la filosofía, el tema de la llamada *diltheyano modo* filosofía de la filosofía, para mí la filosofía fundamental en la actualidad — y a lo largo de la historia de la filosofía. Pero además, justo la evolución última de la filosofía alemana ha hecho ver retrospectivamente en la de Bergson valores inadvertidos antes. Así procuré por mi parte mostrarlos, con particular referencia a pasajes de los *Datos inmediatos*

y de *La evolución creadora,* en un curso acerca de *La filosofía en el siglo XX* dado en la Universidad Internacional de Santander durante el verano de 1934. Sin duda por la misma revaloración, tomó Ortega por texto, en el último curso de él que seguí, la *Introducción* a *La penseé et le mouvant.* Lo consigno para integridad de este resumen de las relaciones con el filósofo anteriormente a la actual ocasión necrológica, sin temor a la maliciosa sospecha de que del curso de Ortega proceda el contenido del artículo, que sin disputa parte del punto y en la dirección generales de la orientación que debo a la formación con el maestro, pero que en verdad marcha por rumbos y hacia metas determinados muy distintos de las enseñanzas de aquel curso.

La *Introducción* a *La pensée et le mouvant* es particularmente interesante en la obra toda de Bergson. Es una autobiografía filosófica, que puede llamarse el *Discurso del método* de Bergson, como me parece recordar leí en alguna parte. El *Discurso* es la introducción a unos ensayos, sendas muestras de un método. Esta introducción puede considerarse como un ensayo más, en el sentido dado al término por el libro de Montaigne. Se trata del ensayo de los ensayos del juicio y de la vida de Descartes. Un ensayo que previamente expone el origen, cuerpo y alcance del método. Pero esta exposición resulta un cuadro, historia o fábula de la vida del autor, una autobiografía espiritual, según se ha dicho. La razón de este resultar un *discurso del método* la *historia de una vida,* se halla en que el *método* no es sino el resultado expresivo del *camino* de *una vida;* la filosofía, el de la vida del filósofo... En todo caso, el método se presenta como lo más importante de una filosofía. El *Avant-propos* de *La pensée et le mouvant* dice que, así como en *L'énergie spirituelle* se habían reunido "ensayos y conferencias que

versan sobre los resultados" de algunos de los trabajos del autor, en la nueva colección "se encuentran agrupados ensayos y conferencias relativos esta vez al trabajo mismo de investigación", que "versan principalmente sobre el método" que el autor cree "deber recomendar al filósofo"; y que "remontar al origen de este método, definir la dirección que imprime a la investigación, tal es más particularmente el objeto de los dos ensayos que componen la introducción", que fueron "escritos... especialmente" para la colección, que el texto presenta como *Primera Parte* y *Segunda* de una *Introducción* y que son en realidad un ensayo dotado de unidad, aunque dividido en dos partes. Y este ensayo resulta una autobiografía filosófica. Y lo resulta por la misma razón que el *Discurso*. Es probable, además, que éste se hallara presente a la mente de Bergson, en la coyuntura de componer el ensayo, más y con mayores repercusiones que al redactar la cita de la nota a la p. 108. Como quiera que sea de esto, las coincidencias entre *Discurso* y ensayo son notorias hasta aquí. Sigue habiéndolas en puntos capitales y de detalle. Operación fundamental en el curso de la filosofía objeto del *Discurso* es la de deshacerse de todas las opiniones que se han recibido antes en la propia creencia. La misma operación no está ausente, ni mucho menos, del curso de la filosofía objeto del ensayo. Y no simplemente allí donde se dice que una larga serie de reflexiones y análisis hizo descartar prejuicios y abandonar muchas ideas aceptadas sin crítica, sino en el complejo entero de que esta serie de reflexiones y análisis forma parte. En relación con tal operación se encuentra una diferencia central entre el *Discurso* y el ensayo. El designio del *Discurso* no es el de enseñar el método que cada cual debe seguir para conducir bien la propia razón, sino solamente hacer ver de qué suerte el

autor ha tratado de conducir la suya. Y esta declaración hay que tomarla al pie de la letra. No por modestia del autor, sino por todo lo contrario. Porque entre algunos ejemplos que se pueden imitar, se encontrarán quizás también otros muchos que se tendrá razón en no seguir. Así, la sola resolución de deshacerse de todas las opiniones recibidas en la propia creencia no es un ejemplo que cada cual deba seguir: el mundo no está compuesto casi más que de dos suertes de espíritus a las cuales no conviene en manera alguna. Bergson trata del método que cree expresamente "deber recomendar al filósofo". Pero la diferencia no está aquí. Tanto Descartes como Bergson tratan del método del filósofo. Sólo que para Descartes el filósofo se reduce a él, mientras que Bergson es más generoso, piensa en filósofos que después de él continuarán la obra, la historia, de la filosofía. Descartes cree que la obra de la filosofía misma es cosa acabada por él; que meramente la de sacar sus consecuencias, la de aplicarla y de obtener los resultados de hacerlo, es cosa de algunas experiencias, trabajo para las generaciones inmediatas, a lo sumo. La diferencia, pues, entre Descartes y Bergson, se halla en esta su diversa manera de concebir la propia filosofía en relación con la historia de la filosofía, sobre el fondo de una identidad que es tal por inherente a la esencia de la filosofía. Ni en el *Discurso,* ni en el ensayo bergsoniano falta la pedagogía. Con las ideas pedagógicas enunciadas o implícitas en la primera parte del *Discurso* es instructivo el confrontar las consideraciones de Bergson acerca de los métodos de enseñanza (pp. 106 a 109). En el *Discurso,* las ideas pedagógicas forman parte de la narración del origen del método en su índole de método personal que funda el designio no pedagógico del escrito. En el ensayo, las ideas pedagógicas proponen una renova-

ción de la enseñanza que fuera favorable a la filosofía del futuro. Se percibe la congruencia con la concepción central de la relación entre la propia filosofía y la historia de la filosofía, en cada caso. En ambos, la relación implica la contraposición de la filosofía propia a la del pasado. El *Discurso* no deja de "estimar" en la filosofía del pasado que "da medio de hablar verosímilmente de todas las cosas". Para Bergson, la filosofía del pasado es obra de la misma facultad que califica al "hombre inteligente", que es el hombre "hábil en hablar verosímilmente de todas las cosas" (p. 103). Pero en cuanto a la filosofía propia y del futuro, la distancia entre Descartes y Bergson es la distancia entre los puntos cardinales de la evidencia intelectual y de la intuición anti-intelectual.

El *Discurso* contiene una síntesis auténtica de los filosofemas cartesianos, de la filosofía de Descartes, tomando el término "filosofía" en el corriente sentido en que significa exclusivamente las proposiciones filosóficas, los filosofemas, no además, ni menos fundamentalmente, el filosofar y la vida dedicada al filosofar e informada por él, la vida filosófica. Es bien conocida la intención precisa con que la síntesis y el *Discurso* todo fué escrito y publicado, como indicada en parte sustancial, si no en su integridad, ya por la última parte del texto mismo. El ensayo bergsoniano es una síntesis auténtica de la filosofía de Bergson, cuya motivación se trasparenta en las palabras citadas del *Avant-propos* y el contenido entero del ensayo. Se trata de una retrospección programática, nada paradójica, pues que en ella se recoge el logro del pasado que se estima decisivo del futuro, para ofrecerlo como tal a éste. *La pensée et le mouvant* se publicó dos años después que *Les deux sources de la morale et de la religion,* pero la introducción había sido escrita

diez antes que este libro. Y al escribirla no contaba precisamente el autor con publicar el libro, sino más bien con lo contrario — pensando, sin duda, en sus sesenta y dos años. Su longevidad le permitió publicar el libro, contra sus propias expectativas de diez años antes. De todas suertes, *la* filosofía de Bergson es la que sintetiza el ensayo. *La* filosofía de un filósofo es en cada momento de la historia de la filosofía la que es tal para el momento. Hasta el presente, *la* de Bergson es la de sus tres primeras obras mayores y de las menores en torno a ellas, entre las cuales cuentan las recogidas en *La pensée et le mouvant* y la introducción a este libro. Hasta el presente momento, *Les deux sources* no han tenido la crítica ni las repercusiones que aquellas obras mayores y la *Introducción a la metafísica.* El ensayo introducción a *La pensée et le mouvant* expone el concepto, en la doble acepción de la idea y del valor, que Bergson llegó a tener de la filosofía que es considerada como *la* suya hasta hoy y que él mismo consideró de igual manera hasta el día de componerlo. En suma, el final de la vida no aportó nada indispensable para la autobiografía (v. el final del ensayo, con su nota). Tal concepto es muy importante.

Por lo pronto, en cuanto congruente con el carácter fundamental de nuestro tiempo. Los hombres de hoy tenemos una conciencia de la historicidad de todas las cosas humanas como no la tuvieron los de ningún tiempo anterior. Caso particular de esta conciencia es el de la conciencia de la evolución biográfica de las personalidades. Y secuela de esta última conciencia, la aplicación del "método histórico" a los autores. El único modo fundado, adecuado, de considerarlos, es el que consiste en situarlos en su lugar en la historia y en seguirles evolucionando *históricamente* a lo largo de su vida. Una síntesis como este ensayo no puede

sustituirse a las obras que sintetiza, pero no por ello precisamente deja de ser con singularidad adecuado para considerar la filosofía del autor en su totalidad y unidad, cuando se tiene conocimiento directo de las otras obras, cuyo contenido está entrañado en la síntesis, para entender cuanto en ésta se reduzca a mero resumen o alusión por sí solos sin sentido comprensible y apreciable exactamente. Mas para considerar a Bergson del único modo fundado y adecuado, el ensayo proporciona expresamente datos que ya el tratar primero de inferir de las otras obras sería arbitrario. Por este ensayo, pues, se debe empezar hoy el estudio científico, si no también el didáctico, de Bergson.

El problema de la verdad de la autobiografía, que se plantea inmediatamente, puede resolverse a los efectos prácticos no menos inmediatamente. Aun en el caso de una sincera, resuelta voluntad de verdad, no sólo el funcionamiento normal de la memoria y de la conciencia de lo pasado en general, sino también el de la psique toda en la creación filosófica y en general literaria, imponen por lo menos reconstrucciones de lo pasado y procesos de creación a los que puede imputarse un falseamiento de la verdad — empero, no exacto sin más. Por ello, la *autobiografía falsa* no deja de ser, antes bien es resueltamente expresiva de la *naturaleza humana,* y por ende en particular una *autobiografía* filosófica *falsa,* de la *naturaleza* de la *filosofía.* En cambio, no cabe pensar: una cosa es la filosofía de un filósofo y otra lo que ella sea para él, porque lo que la filosofía de un filósofo sea para él es ingrediente esencial, principal, de su filosofía... En el ensayo de Bergson, además de un efecto particular del aludido funcionamiento de la conciencia de lo pasado en general, la ingerencia, en la exposición de lo anterior en el tiempo, de ideas de origen posterior, o anticipa-

ciones en el orden cronológico (como acaso ya en los primeros desarrollos de la concepción fundamental, pp. 12 a 14 y 16 a 27), parece efectivo el desarrollo de un plan previo con desarrollos parciales no previstos, con desarrollos de ideas incidentalmente ocurridas (como no sólo el "demasiado largo paréntesis" sobre las ideas generales, pp. 64 a 76), sino el *refrain* de las ideas y doctrinas principales y características todo a lo largo del ensayo, que me parece característico también de la invención y composición filosófico-literarias bergsonianas. A pesar de todo, no hay razones para acusar de falsedad a la evolución filosófica de Bergson que se destaca en general de esta su autobiografía, ni a los datos precisos que suministra acerca de sus momentos particulares.

A esta evolución viene a referirse la principal importancia del concepto auténtico de la filosofía bergsoniana expuesto por el ensayo, importancia que rebasa ampliamente la adjudicada a él hasta aquí.

El ensayo empieza sentando la tesis: "lo que más ha faltado a la filosofía es la precisión". La tesis es aprovechada en lo que sigue inmediatamente. Es el comienzo del "remontar al origen" del método, de la autobiografía filosófica. Por la adhesión, en la primera juventud, a la filosofía de Spencer. El motivo de esta adhesión fué probablemente la voluntad de precisión de la filosofía de Spencer, excepcional en la filosofía (p. 7 y sg.) Pero ya al mismo tiempo que la adhesión a la filosofía de Spencer, o inmediatamente después, el sentimiento de la debilidad de los *Primeros Principios,* la atribución de esta debilidad a una insuficiente preparación del autor para haber podido profundizar las ideas últimas de la mecánica, el deseo de rehacer, completar, consolidar esta parte de su obra, el arriesgarse a ello. Al arriesgarse a ello, encuentro con la

idea de Tiempo; descubrimiento de que el tiempo de las matemáticas, de la ciencia, no es el tiempo real, el tiempo de la conciencia, la *durée;* explicación por el papel de la ciencia y por el sentido común, el cual es un comienzo de ciencia, en la dirección del cual no hace más que insistir la ciencia; idea de estudiar la *durée* y consiguiente entrada en el dominio de la vida interior (pp. 8 a 10). Bien pronto, reconocimiento de la insuficiencia de la concepción asociacionista del espíritu, común entonces a la mayor parte de los psicólogos y filósofos, y una larga serie de reflexiones y análisis que hacen descartar prejuicios, abandonar muchas ideas aceptadas sin crítica. Finalmente, encuentro, de nuevo, de la *durée* y absorción en la visión de ésta (p. 10 y sg.) Mas al mismo tiempo, revista de los sistemas y comprobación de que los filósofos casi no se habían ocupado con ella. "Todo a lo largo de la historia de la filosofía..." desviación sistemática de ella. Examen de las doctrinas y explicación de tal desviación por el lenguaje y el sentido común, y más fundamental y ampliamente por el destino y la estructura del entendimiento humano (pp. 11 a 14). Estas reflexiones dan por resultado las ideas germinales de una teoría de la historia de la filosofía, una teoría de la filosofía en su historicidad, explicativa de la pasada hasta el presente de Bergson y comprensiva de un método renovador de la misma historia desde Bergson (p. 14 a 16) — y aun de la ciencia y cultura en general. Un primer desarrollo de esta teoría (pp. 16 a 27) conduce a poner a prueba el método en el problema de la libertad y sucesivamente al estudio de los problemas de las funciones psicológicas, la relación psicofisiológica, la vida en general, lo que desde las primeras reflexiones pedía romper, además de con el asociacionismo, con el kantismo (pp. 27 a 31). El problema de la

libertad fué elegido primero, sin duda por haber ya "intuído" que la libertad no es en último término más que la autocreación continua de la vida psíquica y espiritual misma, de la *durée* misma (v. p. 27 y sg. La traducción alemana de los *Datos inmediatos* lleva por título *Zeit und Freiheit)*. El problema de la vida en general fué planteado por la cuestión de cómo la inicial filosofía de Spencer, doctrina de evolución, había podido cerrar los ojos a lo que es el cambio mismo, al tiempo real (p. 11). La prueba a que estos problemas ponen al método no hace sino ensanchar, profundizar, detallar, confirmar la originaria teoría y acarrear la preponderancia definitiva del método. Las consideraciones sobre la *durée* gradualmente hicieron erigir la intuición en método filosófico (p. 33). Declaración importante acerca de la relación entre la filosofía de la *durée* y la filosofía de la intuición en la filosofía bergsoniana. Por lo demás, ya hecha con anterioridad y mucho más explícitamente. "La teoría de la intuición sobre la que usted insiste mucho más que sobre la de la duración, no se ha destacado ante mis ojos sino mucho después que ésta, deriva de ella y sólo por ella puede ser comprendida". (Carta de Bergson a Höffding en *La philosophie de Bergson* del último. Reproduzco las palabras de la cita hecha por F. Romero en su artículo *Temporalismo* en la revista *Nosotros,* de Buenos Aires, número de mayo y junio de 1940, p. 343). La *Segunda parte* de la *Introducción* es la dedicada a "definir la dirección que imprime a la investigación" filosófica el método de la intuición. Empieza por distinguir de la intuición que se encuentra en otras filosofías la recomendada por Bergson, enumerando sus fases o grados de extensión o alcance efectivo o posible, conciencia inmediata, conciencia de lo inconsciente, de las otras conciencias o de la conciencia en general, de la vida,

del movimiento y cambio en el universo, de lo espiritual y divino en éste, y exponiendo el sentido fundamental del término tal como Bergson lo emplea (pp. 33 a 42). La contraposición de este sentido a la intelección trae a Bergson a desarrollar la doctrina de las relaciones entre la ciencia y la metafísica que asigna a éstas definitivamente, y de nuevo y más ampliamente que antes (en las pp. 14 a 27) la teoría de la historia de la filosofía y del método renovador de ésta, la teoría de la filosofía en su historicidad (pp. 42 a 82). El ensayo termina defendiendo a la filosofía bergsoniana contra las imputaciones de atentatoria a la ciencia y a la inteligencia, defensa que aporta detalles y complementos de importancia a la teoría de la filosofía en su historicidad (pp. 82 a 113).

Esta teoría, sumariamente sistematizada en el plano de su desarrollo, detalles y complementos últimos, es la que sigue. La historia de la filosofía hasta Bergson es una sucesión de sistemas de problemas planteados erradamente y por consiguiente no resueltos, antes considerados como insolubles, eternos y que en cuanto tales angustian al hombre. Es que los plantea la aplicación, imprecisa forzosamente por inadecuada, de la inteligencia y el lenguaje, cuyo núcleo son las ideas generales, a la vida, la psique, el espíritu, la *durée*. Esta explicación es inadecuada porque la inteligencia y el lenguaje están destinados a la dominación de la materia y el espacio, al que la materia es reducible, y por ende están originariamente adaptados, pero aun se adaptan más, progresivamente, hasta la perfección, que se alcanza en la matemática, a la materia y espacio, de que son algo sumamente diferente vida, psique, espíritu, *durée*. La inteligencia y el lenguaje están destinados a la dominación de la materia y espacio en cuanto instrumentos del hombre, que tiene que vivir

en sociedad para dominar la materia y que vivir en sociedad y dominar la materia para vivir en general. El hombre es, además de inteligencia y lenguaje condicionados por la materia y espacio, vida, psique, espíritu, *durée,* intuitivamente consciente de sí misma. Pero las apuntadas necesidades vitales le hicieron, siguen haciéndole orientarse hacia la materia y espacio, desentenderse, olvidarse del tiempo real, dejar raquítica su intuitiva conciencia de sí. Aunque ésta no ha llegado a extinguirse. Subsiste, susceptible de cultivo y desarrollo, aunque tampoco de un cultivo y desarrollo que hagan posible prescindir de la inteligencia y del lenguaje por lo menos para comunicarla. Subsiste en el fondo del desarrollo a que el hombre se dió. El de las ideas generales destinadas a la social dominación de la materia y espacio, el de la inteligencia y el lenguaje, en la dirección de la ciencia, más, al par, de una intelectualidad y locuacidad que se aplica a la *durée,* espíritu, psique, vida del hombre y universal, y hace a la ciencia prolongarse en una vaga seudofilosofía científica, y da origen a una filosofía superpuesta a la ciencia, superflua por ello y vacua, la filosofía de los angustiosos problemas planteados erradamente. En fin, el hombre es inteligencia y lenguaje y vida, psique, espíritu, *durée.* porque la realidad universal es vida, psique, espíritu, *durée,* que es movimiento, cambio, imprevisible creación, de realidades y hasta de posibilidades, de éstas dando a la realidad creada un alcance retroactivo y de eternidad — y es materia y espacio. Esta dualidad es el orden del universo. Preguntar por qué esta dualidad, es preguntar por el origen del orden del universo, y preguntar por este origen es suponer un desorden anterior a este orden, a todo orden, un originario desorden. Mas esta suposición se origina a su vez de una aplicación del término "desorden" entendiéndolo en el senti-

do de la supresión de todo orden, y así entendido es un *flatus vocis,* porque el sentido del término es el de la sustitución de un orden, el que interesa, por otro, que no interesa. Como preguntar por qué hay seres y no nada, preguntar por el origen del ser, es suponer una nada o un no-ser anterior a todo ser, un originario no-ser, por aplicar el término "no-ser" entendiéndolo en el sentido de la supresión de todo ser, *flatus vocis,* porque el sentido del término es el de la sustitución de un ser, el que interesa, por otro que no interesa. Estos dos problemas del orden y del ser son los fundamentales de todos los demás angustiosos planteados erradamente por la imprecisa e inadecuada aplicación de la inteligencia y el lenguaje a la *durée,* vida, psique, espíritu. Todos quedan resueltos con descubrir el error de su planteamiento o ponerlos de manifiesto como falsos problemas, que consecuentemente deben dejar de angustiar. El descubrimiento, pues, de todo lo anterior, el desistir de esta aplicación, para cultivar y desarrollar la intuición, han empezado desde Bergson a renovar la filosofía — y la ciencia y la cultura en general. Y en adelante la filosofía será extensión de la intuición, intensa crecientemente y complementaria, por sucesivos cultivadores de ella, a porciones de la realidad a que ella sola es adecuada, a las que ella se aplicará con toda precisión. Y ciencia y filosofía se coordinarán en el conocimiento, respectivamente, intelectual de lo absoluto de la materia e intuitivo de lo absoluto de la *durée.* (El conocedor habrá advertido en la sumaria sistematización precedente un dar en la filosofía de Bergson a la sociedad y al lenguaje el lugar y la función fundamentales, de principio, que les corresponden en realidad, aunque Bergson no haya aplicado su principio metódico del estudiar problema por problema, ni su método de la intuición de porciones de la realidad, a estos verdade-

ros principios fundamentales de su filosofía. Es posible que sociedad y lenguaje no sean "intuíbles", pero como son realidades, ratifican la imposibilidad de reducir la realidad a la intuíble, imposibilidad que viene a reconocer la doctrina de la materia y del espacio, objetos de la inteligencia, y a confirmar ésta misma, que Bergson no intuye, sino que analiza con ella misma, en análisis que constituyen su método y filosofía toda tanto, por lo menos, como la intuición y lo intuído, y que hubiera debido extender a aquellos principios de su filosofía — si no fuese el destino de la filosofía que los filósofos dejen los fundamentos de sus sistemas, no vistos ni tocados por ellos, a los ojos y manos de sus sucesores en la historia. El conocedor habrá advertido también una utilización de la doctrina de los problemas del orden y del ser para resolver el que se le plantea a todo dualismo, de la unidad de sus dos principios, utilización que no puede ser más bergsoniana de espíritu: no se limita a utilizar una doctrina fundamental, para dar coherencia definitiva al sistema, como es sólito y parece lícito hacer; la resolución del problema se hace según la pauta bergsoniana de la resolución por la demostración del planteamiento indebido.)

En la teoría sumariamente sistematizada se reconocen los grandes filosofemas y famosos de *la* filosofía bergsoniana. El resumen hecho hasta aquí muestra, pues, que el ensayo presenta lo que se destacó y derivó de la teoría de la *durée,* la teoría de la intuición, el método de la intuición, preponderando definitivamente sobre aquello de que se destacó, sobre todo lo demás en la filosofía y la vida filosófica de Bergson, para éste mismo. Muestra que el ensayo presenta *la* filosofía bergsoniana como la explicación de la historia de la filosofía o integramente asumida por la teoría de la

filosofía en su historicidad y esta teoría como el logro decisivo de Bergson y su "presente" al futuro.

Pues bien, esta teoría implica o "complica" todo lo que sigue. Ante todo, la referencia a la historia de la filosofía del pasado y del presente en su totalidad. En el resumen hecho se encuentran estas referencias a la filosofía del pasado y del presente. 1) La adhesión a la filosofía de Spencer. 2) El reconocimiento de la insuficiencia de la concepción asociacionista del espíritu. 3) La larga serie de reflexiones y análisis que hacen descartar prejuicios, abandonar muchas ideas aceptadas sin crítica. 4) La revista de los sistemas. 5) La teoría de la historia de la filosofía hasta Bergson en sus ideas germinales, su primer desarrollo, su desarrollo más amplio, sus detalles y complementos últimos. 6) La ruptura con el asociacionismo y el kantismo. 7) El planteamiento, por la filosofía de Spencer, del estudio del problema de la vida. Y 8) La distinción, respecto de la intuición que se encuentra en otras filosofías, de la propia de la bergsoniana. De estas referencias, en las 1), 4) y 5) la hay expresa a la historia de la filosofía del pasado y del presente en su totalidad. La adhesión a la filosofía de Spencer fué motivada en su voluntad de precisión, excepcional en la filosofía en general. En la revista de los sistemas, "todo a lo largo de la historia de la filosofía" se encuentra la desviación sistemática de la *durée*. La teoría de la historia de la filosofía se refiere desde las ideas germinales de ella a "los filósofos antiguos y modernos" en general (p. 15). Pero la totalidad del pasado y del presente de la historia de la filosofía no está ausente de las referencias restantes. Simplemente no se la ve a primera vista. En las 2) y 6) el asociacionismo y el kantismo funcionan como aquellas filosofías, vigentes, superadoras del pasado filosófico

entero, entrañado en ellas en cuanto superado por ellas (v. el "espíritu" de la p. 29 y sg.) En la 3) los prejuicios descartados y las ideas abandonadas aluden sin duda a prejuicios del asociacionismo en particular, pero no menos indudablemente a ideas filosóficas en general (v. el contexto, p. 10). En la 7) se trata de un efecto ulterior de la filosofía de Spencer, en el fondo del cual late la adhesión a aquella filosofía con su motivación. Por último, en la 8) la distinción se extiende en principio, si tácita, no dudosamente, a toda filosofía en que pudiera encontrarse una intuición, a toda filosofía, aunque de hecho y modo expreso quede limitada a aquellas filosofías en que se encuentra realmente una intuición. Pero aun cuando en los últimos cinco casos no fuese como es, que la totalidad del pasado y presente de la filosofía es el fondo, el horizonte —con figura cara a la filosofía contemporánea—, de todas las referencias a la filosofía del pasado y presente, los tres primeros casos bastaran para sostener que la autobiografía filosófica de Bergson se refiere constante, temáticamente, al pasado y presente de la filosofía en su totalidad. No podía menos de ser así.

Porque en ella Bergson concibe constante, temáticamente, su filosofía *haciéndose* en relación con la filosofía en la totalidad de su historia, pasada, presente y futura. Las referencias a la historia de la filosofía en el pasado hasta el presente reconstruyen esta historia, en definitiva unificándola, para, explicándola, destruírla y diferenciar de ella en su total unidad la propia, como renovadora de la filosofía en adelante. Las referencias flotan sobre una complexión de *Erlebnisse* que emergen entre y en ellas y los filosofemas. *Erlebnisse* —en la dirección del pasado— de menos precio de la filosofía pasada y presente; en la direc-

ción del futuro —de renovación de la filosofía del porvenir por la propia y de superior estimación de ésta: *Erlebnisse* de éxito, de triunfo histórico, de predicción, imperativos; en la dirección, pues, del sujeto— de descubrimiento, de novedad, de originalidad, de capacidad y superioridad personales; en la dirección, por fin, del objeto y del sujeto a la vez y más profunda y decisivamente que antes en la de este último — de universalismo, de absolutismo, de superioridad humana en general, de sobrehumanidad.

La adhesión a la filosofía de Spencer por su excepcional voluntad de precisión supone la imprecisión de la filosofía del pasado y presente en general, afirmada expresamente desde el comienzo del ensayo. Se explica este comienzo por la diferencia entre la filosofía del pasado y presente y la filosofía de Bergson y en adelante como una diferencia entre la imprecisión y la precisión. Entrañado el pretérito de la filosofía en el asociacionismo y el kantismo, en cuanto superado por estas doctrinas vigentes, la ruptura con ellas equivale a la ruptura con el pasado y presente de la filosofía en general, y tal ruptura supone su insuficiencia e invalidez y significa su superación. La del kantismo en particular significa la vuelta al absolutismo del saber filosófico. "No era... solamente una teoría psicológica, el asociacionismo, lo que descartábamos, era también... una filosofía general, como el kantismo, y todo lo que se vinculaba a ella. Una y otra... se nos presentaban como *impedimenta* que no dejaban marchar a filosofía y psicología". (p. 30.) "Todo el objeto de la *Crítica de la razón pura* es explicar cómo un orden definitivo viene a superponerse a materiales que se presumen incoherentes. Sabido es a qué precio nos hace pagar esta explicación... la ciencia sería

legítima, pero relativa a nuestra facultad de conocer, y la metafísica imposible... El mérito del kantismo ha sido... presentar bajo la forma más sistemática una ilusión natural... Disipemos la ilusión: al punto restituimos al espíritu humano, con la ciencia y la metafísica, el conocimiento de lo absoluto". (p. 81.) Ya se indicó el alcance de los prejuicios descartados y las ideas abandonadas por obra de la larga serie de reflexiones y análisis. Pero, sobre todo, la teoría de la filosofía en su historicidad explica la historia de la filosofía hasta Bergson presentándola como una secuela de la filosofía griega y ésta como una filosofía de la que se aparta polarmente la propia. "La metafísica data del día en que Zenón de Elea señaló las contradicciones inherentes al movimiento y al cambio, tales como se los representa nuestra inteligencia. En superar, en esquivar con un trabajo intelectual más y más sutil estas dificultades... se empleó el principal esfuerzo de los filósofos antiguos y modernos". (p. 15. V. las pp. 57 y sgs.) Aparte un problemático heraclitismo, que no depende tanto de los filosofemas bergsonianos, cuanto de la interpretación de Heráclito, se encuentra en Bergson un expreso y efectivo antihelenismo — con un helenismo no expreso, pero no menos efectivo. Al antihelenismo pertenece la doctrina de la creación retroactiva de los posibles, de lo ideal, de las verdades eternas y los valores, por lo real que se crea continuamente, y la consiguiente idea de la filosofía asistemática, que renuncia "a tener virtualmente en un principio la ciencia universal". (p. 35.) Doctrina que, en cuanto las verdades eternas, lo ideal en general constituye la esencia de la razón, destruye la esencia de ésta. Idea que, si la filosofía es por su esencia "la ciencia de todas las cosas, sin poseer la ciencia de cada una individualmente" y por esto "la ciencia de

lo universal" y en fin la de "los primeros principios" (Aristóteles, *Metafísica,* 982 a 8-10, 22, b. 9. Cf. la "facultad general de conocer las cosas sin haberlas estudiado" de la p. 105), destruye la esencia de la filosofía. Doctrina e idea que, en cuanto la razón es el protagonista de la historia de la filosofía y el principio el protagonista de la filosofía, y ellas, doctrina e idea, gravitan últimamente sobre la doctrina de los problemas del orden y del ser, representan lo más radical de la explicación de la filosofía del pasado y presente y el ataque más a fondo de que se la hace víctima. (El título de la *Primera parte* de la *Introducción* prueba la importancia de la doctrina para el propio Bergson. V. singularmente la p. 21 y respecto de los valores las sgs. Cf. la 76 y sgs. La doctrina de lo más y lo menos es el nexo entre la de lo posible y lo real y la del ser y el no-ser.) En general y definitivamente (p. 112), "la seudofilosofía a la que nos habíamos adherido antes de los *Datos inmediatos* — es decir, nociones generales almacenadas en el lenguaje..." Prueban que el alcance de esta frase no se limita a la filosofía de Spencer cuantas *passim* aplican a la filosofía en general las mismas palabras. Por todo lo que, "lo que un *laisser-aller* de la inteligencia había hecho, un esfuerzo de la inteligencia podía deshacerlo. Y sería para el espíritu humano una liberación". (p. 88.) Pero además, el sentimiento, si no el reconocimiento, de la imprecisión de la filosofía en general, tiene que haber sido anterior a la adhesión a la filosofía de Spencer. Él y el de la debilidad de esta filosofía son anteriores al primero y fundamental descubrimiento, del tiempo real. Y la larga serie de reflexiones y análisis descartadora de principios y autora del abandono de ideas, anterior a la consumación de este descubrimiento el encuentro de la *durée* en su pureza. Todo ello, anterior a

los primeros desarrollos de las teorías. Y éstos definen un período anterior al estudio del problema objeto del primer libro. Se trata, pues y en suma, de *Erlebnisse* juveniles, se puede decir sin empacho que *a priori,* delatores de un *parti pris* previamente, innato, contra... En Bergson se concreta, por ejemplo, en el de considerar lo espontáneo precientífico y prefilosófico como al par prácticamente útil y erróneo teóricamente.

El deseo de rehacer, completar y consolidar la parte de la filosofía de Spencer no profundizada por éste y el arriesgarse a ello supone por lo menos el considerarse más preparado que Spencer. "Así es como fuimos conducidos ante la idea de Tiempo. Allí, una sorpresa nos aguardaba. Quedamos muy pasmados, en efecto, de ver..." (p. 8.) "Sabíamos bien, desde nuestros años de colegio... mas todavía no habíamos advertido" (p. 9) lo que, pues, advierte ahora. "Esta *durée* que la ciencia elimina, que es difícil de concebir y de expresar, se la siente y se la vive. ¿Y si buscásemos lo que es?" (p. 10.) "Difícil de concebir y de expresar"... no obstante: "¿Y si buscásemos lo que es?" "Finalmente, creímos volver a encontrar la *durée* interior pura del todo, continuidad que no es ni unidad, ni multiplicidad, y que no entra en ninguno de nuestros cuadros". (p. 11.) "Es, justo, lo que creímos percibir estudiando..." (p. 12.) "Estas reflexiones hacían nacer en nuestro espíritu muchas dudas, al mismo tiempo que grandes esperanzas. Nos decíamos que los problemas metafísicos habían sido quizá mal planteados, pero que, precisamente por esta razón, no seguía habiendo lugar de creerlos 'eternos', es decir, insolubles... la metafísica fué conducida a buscar la realidad de las cosas... fuera... de lo que nuestros sentidos y nuestra conciencia perciben. Desde

entonces no podía seguir siendo más que un *arrangement* más o menos artificial de conceptos, una construcción hipotética. Pretendía rebasar la experiencia; no hacía en realidad más que sustituir la experiencia móvil y plena, susceptible de una profundización creciente, preñada, por ende, de revelaciones, con un extracto fijo, seco, vacío, un sistema de ideas generales abstractas, sacadas de esta misma experiencia o mejor de sus capas más superficiales. Tanto valdría disertar sobre la envoltura de donde se desprende la mariposa, y pretender que la mariposa volante, cambiante, viviente, encuentra su razón de ser y su perfección en la inmovilidad de la película. Separemos, al contrario, la envoltura. Despertemos a la crisálida... ¿Quién sabe si los 'grandes problemas' insolubles no quedarán sobre la película?" (p. 15.) "Ninguno de ellos —la mayor parte de los filósofos— ha buscado al tiempo atributos positivos" (pp. 16-17), como él ha encontrado que hay que buscárselos. El poner a prueba el método en problemas sucesivos responde a las mismas esperanzas — y confianzas. La alusión a *la recherche du temps perdu* (p. 28) asocia a nada menos que la obra maestra de la literatura francesa contemporánea, reconociendo a la literatura el derecho y asignándole la función de estudiar el alma en lo concreto, en ejemplos individuales, la función y el deber de la filosofía: poner las condiciones generales de la observación directa, inmediata, de sí por sí, en que la referencia a la filosofía propia y cuyo aire de superioridad por respecto a la literatura son innegables. "Nuestra iniciación en el verdadero método filosófico data del día en que rechazamos las soluciones verbales". (p. 112.)

"De estas primeras reflexiones salieron conclusiones que felizmente se han vuelto casi banales, pero que enton-

ces parecieron temerarias" (p. 29.) "A decir verdad, la filosofía está casi a punto de venir aquí. El cambio está ya hecho en ciertos puntos. Si nuestras maneras de ver fueron juzgadas generalmente paradójicas cuando aparecieron, algunas se han vuelto hoy banales; otras están en trance de volverse. Reconozcamos que no podían ser aceptadas al pronto. Hubiera sido menester arrancarse a hábitos profundamente arraigados, verdaderas prolongaciones de la naturaleza" (p. 85), la hazaña, pues, de porte hercúleo, del propio Bergson. "Cuando nosotros empezamos a escribir, la física aún no había hecho los progresos decisivos que iban a renovar sus ideas sobre la estructura de la materia... Pero convencidos, desde entonces, de que inmovilidad e invariabilidad no son más que vistas tomadas de lo móvil y lo cambiante, no podíamos creer que la materia... estuviese compuesta de elementos sólidos... Tarde o temprano, pensábamos, habrá que renunciar a la idea de soporte... Tarde o temprano, pensábamos, la física será traída a ver en la fijeza del elemento una forma de la movilidad... De hecho, los grandes descubrimientos teóricos de estos últimos años han traído a los físicos a suponer una especie de fusión entre la onda y el corpúsculo — nosotros diríamos entre la sustancia y el movimiento" (p. 89 y sg.) Pero si a pesar del indeterminismo de la física más reciente, le hace falta al filósofo seguir hablando de determinismo físico, el filósofo encuentra la manera de salirse con la suya (v. p. 37, nota). "Larga sería la lista de las 'paradojas', más o menos emparentadas a nuestra 'paradoja' fundamental, que han franqueado así poco a poco el intervalo de la improbabilidad a la probabilidad para encaminarse quizás a la banalidad" (p. 90.) La seguridad del filósofo es de esta energía: "Como

la libertad había venido a ser para nosotros un hecho indubitable, la habíamos considerado sola, poco más o menos, en nuestro primer libro: el determinismo se arreglaría con ella como pudiese; se arreglaría seguramente, no pudiendo teoría alguna resistir largo tiempo a un hecho". (p. 91.) "El estudio de las diversas afasias... nos mostró que entre la conciencia y el organismo había... una correspondencia que no era ni el paralelismo, ni el epifenomenismo, ni nada parecido". (p. 92.) "Los resultados... obtenidos no dejaron de obrar sobre la psico-fisiología y la psico-patología... Ni siquiera nuestra idea de una conservación íntegra del pasado ha dejado de encontrar más y más su verificación empírica en el vasto conjunto de experiencias instituído por los discípulos de Freud" (p. 94): reivindicación de derechos sobre la obra contemporánea más genial, con la de Proust, de descubrimiento, exploración y conquista del mundo del alma humana.

En el capítulo de las superaciones filosóficas, no podía faltar la del realismo y el idealismo. La reducción reconstructiva de la historia entera del pasado filosófico a esta pareja de contrarios, promovida por el neokantismo, reducía la operación de destruír aquella historia a la de superar esta pareja. "Más lentas aún en hacerse aceptar son maneras de ver... de orden metafísico. Conciernen a la aprehensión de la materia por el espíritu e iban a poner fin al antiguo conflicto del realismo y del idealismo... se crearon entre los filósofos ciertos hábitos del espíritu en virtud de los cuales lo 'objetivo' y lo 'subjetivo' eran repartidos poco más o menos lo mismo por todos, cualquiera que fuese el nexo establecido entre los dos términos y a cualquier escuela filosófica que se adhiriese. Renunciar a estos hábitos era de una dificultad extrema; de ello

nos percatamos por el esfuerzo casi doloroso, por rehacer siempre, que tuvimos que hacernos a nosotros mismos para volver a un punto de vista que se parecía tanto al del sentido común. El primer capítulo de *Materia y memoria*... fué juzgado oscuro por todos los que tenían algún hábito de la especulación filosófica, y en razón de este mismo hábito. No sé si la oscuridad se ha disipado: lo que es cierto, es que las teorías del conocimiento que han visto la luz en estos últimos tiempos, en el extranjero sobre todo, parecen dejar de lado los términos en que kantianos y antikantianos estaban de acuerdo en plantear el problema. Se vuelve inmediatamente a lo dado, o se tiende a ello". (p. 94 y sgs.) Prescindiendo de la manía de superar el realismo y el idealismo que sigue aquejando a los más minúsculos filosofantes de nuestro tiempo — con Bergson cedieron a la tentación de tan definitiva empresa los más conspicuos entre los filósofos contemporáneos, Scheler, N. Hartmann, Ortega. Hasta el que superó real y verdaderamente los contrarios, haciéndolos desaparecer del campo de la filosofía, y con ellos el afán de superarlos, por el procedimiento de desentenderse pura y simplemente de ellos, al descender a capas más profundas del campo de la filosofía. Dando a Bergson la razón en su certera visión y previsión de la vuelta inmediata a lo dado, y en lo de ir a poner fin al antiguo conflicto, es decir, en todo — menos en que lo que puso fin al conflicto hayan sido sus maneras de ver.

"La filosofía... sufre el problema tal como es planteado por el lenguaje... Tanto valdría decir que toda verdad está ya virtualmente conocida, que el modelo de ella está depositado en los legajos administrativos de la ciudad, y que la filosofía es un juego de *puzzle* en que se trata de reconstruir, con piezas de que la sociedad nos provee, el dibujo que

no quiere mostrarnos. Tanto valdría asignar al filósofo el papel y la actitud del escolar, que busca la solución diciéndose que una mirada indiscreta se la mostraría, anotada frente al enunciado, en el cuaderno del maestro". (p. 62.) "Queríamos sobre todo protestar una vez más... contra lo que llamaríamos la socialización de la verdad. Esta se imponía en las sociedades primitivas. Es natural al espíritu humano, porque el espíritu humano no está destinado a la ciencia pura, menos aún a la filosofía". (p. 109.) Frente a la seudofilosofía de la ciudad, la inventiva y la independencia del auténtico espíritu filosófico. Los falsos problemas representan "un déficit del querer". (p. 78.) Pero, reiterando una vez más el tradicional teoreticismo de la filosofía, sediciente desdeñoso de todo practicismo, coincidiendo con la extinción contemporánea de la fe en el poder del espíritu, aunque acaso sin total congruencia con la doctrina de la ciencia prolongación de la inteligencia para la acción, y oponiendo paradójicamente a la inteligencia ella misma ("lo que... la inteligencia había hecho, un esfuerzo de la inteligencia podía deshacerlo"), se puede ceder a la tentación, nada insólita, de buscar la máxima originalidad en lo antinatural.

"El espíritu científico exige que todo sea puesto en tela de juicio a cada instante... el espíritu filosófico simpatiza con la renovación y la reinvención que hay en el fondo de las cosas". (p. 102.) Y si esta declaración acerca del espíritu filosófico pudiera denunciar un espíritu social y político del bergsonismo amenazador para la estabilidad social y política, el fundador se las ingeniará para llegar a afirmar que las instituciones continúan en el dominio de la acción la obra de estabilización que los sentidos y el entendimiento ejecutan en el dominio del conocimiento, consolidando la afirmación con

otras verdaderamente fundamentales (p. 110 y sg.) El simpatizar con la renovación y la reinvención del fondo de las cosas llega a su natural extremo de la fáustica consagración del esfuerzo por el esfuerzo. "Repudiamos la facilidad. Recomendamos una cierta manera dificultosa de pensar. Apreciamos por encima de todo el esfuerzo" (p. 109), salvo quizá el de volver al punto de vista tan parecido al del sentido común. "Tensión, concentración, tales son las palabras con que caracterizaríamos un método que requiere del espíritu, para cada nuevo problema, un esfuerzo enteramente nuevo" (p. 111), y que, consecuentemente, del filósofo "exige que esté siempre dispuesto, cualquiera que sea su edad, a volver a hacerse estudiante". (p. 85.) El repudio de la facilidad es una conclusión general de la crítica contra el hombre inteligente y el *homo locuax* a que conducen a Bergson todos sus filosofemas. Según Bergson "la filosofía, también ella, tiene sus escribas y sus fariseos". (p. 42.) "La crítica de una filosofía intuitiva es tan fácil, y está tan segura de ser bien acogida, que siempre tentará al principiante. Más tarde quizá venga el remordimiento — a menos, sin embargo, que no haya incomprensión nativa, y, por despecho, resentimiento personal hacia todo lo que no es reducible a la letra, hacia todo lo que es propiamente espíritu". (ib.) ¿Será cosa de ver en esta contracrítica y en la crítica del hombre inteligente y del *homo locuax* un contrarresentimiento hacia el hombre inteligente, "hábil en hablar, pronto en criticar"? (p. 103.) En todo caso ¿quién desconocerá en Bergson un primerísimo ejemplar del hombre inteligente y hasta del *homo locuax?* Como nadie, sin duda, en sus filosofemas un sistema. Es aplicable a Bergson, *malgré lui,* la imagen de la campanilla que él emplea para explicar las ideas generales, núcleo de la filosofía y del len-

guaje precisamente: la campanilla que saca "de los excitantes más diversos —golpe de la mano, soplo de viento, corriente eléctrica— un sonido siempre el mismo", convirtiéndolos "en tocadores de campanilla", y haciéndolos "por ende semejantes entre sí... simplemente porque ella es siempre la misma: campanilla y nada más que campanilla", que "no puede hacer otra cosa, cuando reacciona, que sonar" (p. 67), ni el filósofo otra que sistemas. En la idea de la filosofía asistemática quizá pueda reconocerse una hábil retorsión de la idea de sistema para curarse en salud contra la crítica de incorrección lógica que tradicionalmente a unas filosofías hacen otras y salirse con la suya, es decir, consigo misma. Un aferrarse a los hechos descubiertos presuntamente, y que la crítica se las componga con las contradicciones — entre ellos. (Recuérdese la indiferencia hacia el determinismo, a base del hecho de la libertad.) "Extender lógicamente una conclusión..., es una inclinación natural al espíritu humano, pero a la cual no hay que ceder jamás. La filosofía se abandona ingenuamente a ella... cuando erige ciertas conclusiones sacadas de ciertos hechos en 'principios generales' aplicables al resto de las cosas. Contra esta manera de filosofar toda nuestra actividad filosófica fué una protesta". (p. 112.) ¿De veras? La *durée*, el *élan vital* ¿no serán comparables a "la Sustancia de Spinoza, el Yo de Fichte, lo Absoluto de Schelling, la Idea de Hegel, o la Voluntad de Schopenhauer?" (p. 59.) ¿No será más exacto que "el filósofo... no quiere dejar nada de lado"? (p. 19.)

"Rechazamos las tesis sostenidas por los filósofos, aceptadas por los sabios, acerca de la relatividad del conocimiento y la imposibilidad de alcanzar lo absoluto". (p. 42.) "Menos modesto" (p. 52) que los sabios, Bergson adjudica

a la ciencia el conocimiento de lo absoluto de la materia, al par que reserva y reivindica para la metafísica el conocimiento de lo absoluto del espíritu. La distinción de la ciencia y la filosofía meramente por su método, no por su valor, parece contraria a la superioridad de la filosofía habitualmente supuesta por los filósofos (p. 53), y una consecuencia todavía del terrorismo llevado a cabo en la época positivista por la ciencia, un humilde gesto para conciliarse a ésta — pero es posible que en realidad no sea sino otra hábil retorsión operada por la filosofía, en época de animadversión contra ella, para salvar a la postre su tradicional supremacía. Como un ejemplo, a la tesis de la inmortalidad del alma, deducida de la definición de ésta como simple, tesis con la belleza de lo definitivo, pero suspendida en el aire de lo hipotético de la definición, se contrapone la tesis de la probable subsistencia de la vida consciente, suprimido el cerebro, que se sigue del establecer la experiencia que solamente una pequeña parte de la vida consciente está condicionada por el cerebro, tesis inacabada, pero que echa raíces sólidas en lo real (p. 56 y sg.) Y en general se anuncia: "No esperéis de esta metafísica conclusiones simples o soluciones radicales. Sería pedirle aún el atenerse a una manipulación de conceptos. Sería también dejarla en la pura región de lo posible..." (p. 56.) Mas ¿qué sigue? "En el terreno de la experiencia, por el contrario, con soluciones incompletas y conclusiones provisionales alcanzaría una probabilidad creciente que puede equivaler finalmente a la certidumbre..." En tiempos de historicismo, más sutil y definitiva retorsión.

"He aquí el lenguaje que hablamos al filósofo. Tal es el método que le proponemos". (p. 85.)

La filosofía "nos emancipa de ciertas servidumbres especulativas, cuando plantea el problema del espíritu en términos de espíritu y ya no de materia". (p. 61.) "Que se penetre de esta convicción, que se libre de esta obsesión —la posibilidad del desorden y de la nada—: al punto el pensamiento humano respira" (p. 80) "...recomendamos un estado de alma en que los problemas se desvanecen... los problemas que nos dan el vértigo porque nos ponen en presencia del vacío". (ib., nota.) "Problemas filosóficos que son y seguirán siendo insolubles, estando planteados al revés. Es precisamente porque se les veía insolubles y porque no aparecían como mal planteados, por lo que se llegaba a la conclusión de la relatividad de todo conocimiento... A la actitud de humildad se iba a renunciar poco a poco, a medida que se percibiese la verdadera causa de las antinomias irreducibles". (pp. 87-88.) Ni, menos que nada, falta, y es decisivo, el jugueteo, hasta el coqueteo, con la Divinidad, y la asociación de la metafísica a la mística. "La intuición es lo que alcanza al espíritu, a la *durée*... Siendo el espíritu su dominio propio, quisiera apresar en las cosas, incluso materiales, su participación en la espiritualidad — diríamos en la divinidad, si no supiésemos todo lo que se mezcla aún de humano a nuestra conciencia, incluso depurada y espiritualizada". (p. 37.) "Esta filosofía... volverá a colocarnos... en la dirección de lo divino... hay ya algo de casi divino en el esfuerzo, por humilde que sea, de un espíritu que se *reinserta* en el *élan* vital... Este esfuerzo exorcizará ciertos fantasmas de problemas que obseden al metafísico, es decir, a cada uno de nosotros". (p. 76.) "Una cosa es la condición casi animal de un ser que no se plantea ninguna cuestión, otra cosa el estado semidivino de un espíritu que no conoce la tentación de evocar, por efecto de

la flaqueza humana, problemas artificiales". (p. 80, nota.) Bergson parece rechazar la filosofía panteísta (v. por ejemplo, p. 34, cf. p. 57 y sgs.) ¿Por qué entonces "la divinidad", "lo divino", lo "casi divino", lo "semidivino"? ¿Por qué no decir, íntegramente, "Dios"? ¿Será que el filósofo tenga que coquetear, que juguetear, con Dios, cuando no pueda, por incrédulo, hacer otra cosa, con tal de que sea con Dios? "¿Hasta dónde va la intuición? Ella sola puede decirlo. Coge un hilo: cosa suya, ver si este hilo asciende hasta el cielo o se detiene a alguna distancia de tierra. En el primer caso, la experiencia metafísica se ligará a la de los grandes místicos: creemos comprobar, por nuestra parte. que la verdad está aquí... De toda forma, la filosofía nos habrá elevado por encima de la condición humana. "(p. 61.)

Tal como hasta aquí, Bergson según su autobiografía filosófica. Ahora bien, la actitud y la práctica tradicionales con las filosofías consisten en hacerlas objeto de una crítica que puede reducirse a la de lo bien fundado de sus puntos de partida, o de sus peticiones de principio, y la de la corrección lógica de su marcha, o de sus contradicciones. La filosofía de Bergson se presta todo lo que cualquier otra a que con ella se adopte pareja actitud y se cometa igual práctica — a las críticas que se le han hecho han añadido las acotaciones a las citas de los apartes anteriores alguna quizá nueva y aún se añadirá alguna otra. Pero tales actitud y práctica fundan en la idea de la filosofía que las reduce a los filosofemas y en la idea de la verdad en general y de la filosófica en particular que la concibe como conformidad con la realidad objetiva, esto es, abstracta de los sujetos y en cuanto tal una — mas estas ideas han acabado por presentarse como problemáticas, cuando menos. En todo caso,

cualquiera que sea la verdad o falsedad de una filosofía, se suscita una cuestión que parece más profunda, más fundamental: cómo, por qué, en su verdad o falsedad, sea como es, sea lo que es. Esta cuestión se resuelve corrientemente narrando la historia de la filosofía, que remite a la historia de la filosofía en su totalidad. Pero ésta no es la solución última posible. Pues sobre ella cabe reproducir la cuestión: cómo, por qué, en su verdad o falsedad, sea la filosofía en su totalidad histórica como es, lo que es. A la cuestión reproducida así, no parece se le pueda encontrar más que una solución, pero última realmente. Cada filosofía y toda la filosofía es el *fenómeno* histórico, humano, de una realidad *metafísica*, histórica, humana, también. La cuestión y solución última acerca de la filosofía no es la de narrar su historia, ni la de definir su esencia o describir su índole, si por esta definición o descripción no se entiende ahondar hasta su esencia o índole metafísica: ésta es la última cuestión y solución. Ya la Historia de la Filosofía, que debe ser filosófica, implica una filosofía, una metafísica. La filosofía de la filosofía debe ponerse su término en la metafísica de la filosofía. Una metafísica que habrá de serlo de lo diferencial de los sendos fenómenos de las distintas filosofías tanto cuanto del fenómeno de la filosofía en su histórica unidad: *una* metafísica de lo *uno* y de *su* plural diferenciación. Una metafísica que no podrá dejar de serlo a la vez, por lo menos en parte, de lo restante histórico y humano con que se relaciona la filosofía. Por todo lo cual: del fenómeno Bergson, en lo propio de él, y en lo común con los demás de la filosofía ¿cuál será la metafísica? Lo que sigue no pretende ser más que un remate del artículo meramente indicador de una dirección.

El estudio de los filósofos muestra que es general a ellos el concebir más o menos consciente y explícitamente la propia filosofía en relación con la historia de la filosofía en su totalidad, en medio de una complexión de *Erlebnisse* como la encontrada en Bergson. Tales *Erlebnisse* denuncian, entrañada en la filosofía, por debajo de los filosofemas, constituyendo la filosofía, la actividad de la vida del filósofo. Tales *Erlebnisse* son el *humus* psíquico, personal, donde tienen sus raíces y de donde brotan los filosofemas. En estos *Erlebnisse,* y con ellos en la filosofía, aun en los casos en que existe una consciente voluntad de mera repetición o prosecución de otra filosofía, existe inconsciente y opera con eficiencia mayor, incluso única, una voluntad de renovación por respecto a lo inmediato: "mi sistema no es otro que el kantiano", son palabras literales de Fichte. (*Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia,* traducción mia en los *Textos filosóficos* de la *Revista de Occidente,* p. 5.) Mas esta voluntad ha operado, a lo largo de la historia de la filosofía, dentro de un fundamental monismo preponderante. En general se ha concebido la realidad universal como en algún modo o sentido una; en general, asimilándola en su totalidad a una parte o región de ella; en general, a la materia. Congruentemente, se la ha pensado con los conceptos y expresado con los términos procedentes y propios de ésta. Es que hacia ella se encuentra el hombre originariamente orientado por su naturaleza y la de las cosas. En la historia de la filosofía no ha faltado el dualismo de la materia y el espíritu. En casos se ha distinguido con toda energía y expresamente el uno y la otra. Mas con los conceptos y términos procedentes y propios de la una se siguió pensando y expresando el otro aún en ellos. Lo que bastó a frustrar en fondo último el dualismo. El ca-

so decisivo es el de Descartes. Sin embargo, desde la muerte de Hegel la historia de la filosofía se presenta como una alternancia de intentos de restauración del idealismo —neokantismo, neoidealismos, fenomenología idealista— y de esfuerzos por invertir el idealismo culminante de Hegel y superar el realismo de la tradición anterior al idealismo y éste en general, instaurando un realismo en que "la realidad radical" —la expresión de Ortega— es la humana en cuanto tal, o a diferencia de la no humana, sin lo que se recaería en el realismo anterior al idealismo o en éste — positivismo y marxismo, Kierkegaard y Nietzsche, Bergson, Dilthey, fenomenología realista, filosofías de la vida, existencial y de la razón vital. Estos esfuerzos son innegablemente lo nuevo y triunfante en la filosofía contemporánea. Pues bien, en la historia de la filosofía hay en el de Heidegger un primer empeño pleno por establecer definitivamente la dualidad de lo humano y lo no humano, pensando y expresando lo humano con conceptos y términos tan *sui géneris* como ello mismo. Pero hay que reconocer en Bergson un antecedente.

El positivismo legó a toda la filosofía posterior, hasta a la que más le ha combatido, su principio del atenerse a lo dado —que en rigor se remonta por lo menos a los orígenes de la filosofía moderna—, ya que no la inconsecuencia de su aplicación limitada a los solos hechos de la experiencia sensible y consiguiente naturalismo. Bergson habla del "único cuidado de destacar los hechos en estado puro" y de "la experiencia interna en estado puro". (p. 92.) Su esfuerzo se dirige a diferenciar el espíritu, la psique, la vida, la *durée,* de la materia y espacio. Y a diferenciarlos incluso por los órganos de aprehensión —intuición— y por los conceptos y el lenguaje con que pensarlos y expresar-

los — conceptos hechos de nuevo, a la medida del contenido de cada intuición, lenguaje figurado. Y la voluntad de renovación es lo bastante fuerte para llegar hasta deshacer la inteligencia lo hecho históricamente por ella. En lo anterior se halla el antecedente de Heidegger. Mas la unión de espíritu, psique, vida, representa una porción muy grande todavía de naturalismo positivista. Lo humano no queda diferenciado de lo biológico, es decir, de todo lo en rigor no humano. Bergson llega a verlo así: "En el laberinto de los actos, estados y facultades del espíritu, el hilo que no se debiera soltar jamás es el que proporciona la biología... ¿Se dirá que las exigencias de la vida son análogas en los hombres, los animales e incluso las plantas, que nuestro método corre el riesgo de descuidar lo que hay de propiamente humano en el hombre? Sin duda alguna: una vez cortada en partes y distribuída la vida psicológica, no está todo acabado; queda seguir el crecimiento e incluso la transfiguración de cada facultad en el hombre". (p. 64 y sg.) Pero el hecho es que en *la* filosofía de Bergson no se encuentra más doctrina desarrollada acerca del hombre, a diferencia del resto de lo viviente, que la doctrina de la inteligencia y de la intuición, insuficiente de todo punto, si se recuerda el lugar que tienen de hecho en su sistema las afirmaciones no desarrolladas acerca de "las sociedades que son generatrices de ideas" — y aun es "el *élan* vital" el "generador" de estas sociedades. (p. 76.) En Heidegger, el positivismo fenomenológico, oriundo de Husserl, que hay aún en la máxima "¡a las cosas mismas!" (*Sein und Zeit,* p. 27), no arrastra ya la menor partícula de naturalismo, y el análisis del *Dasein* tiene toda la riqueza de detalle, amplitud y hondura que han hecho su éxito. Estas

diferencias entre ambos pensadores provienen de más profundas y decisivas.

En Bergson hay el antihelenismo que quedó apuntado, pero también el helenismo que se anunció. El antihelenismo es el expreso del temporalismo, creacionismo, movilismo del ser. El helenismo, el que hay en el fondo de la negación de la nada, del no-ser: el correlato de esta negación es la afirmación de la primacía del ser, en el sentido de la exclusividad del ser — de Parménides. La negación del no-ser representa en Bergson una falta de profundidad de sus análisis ontológicos que le pone en contradicción con su más fundamental y propia filosofía, con su temporalismo, creacionismo, movilismo del ser: porque el tiempo y la creación implican el no-ser, porque lo único que puede movilizar el ser es el no-ser, como prueba ya Parménides. Este helenismo de la negación del no-ser también representa una condenación fatal al panteísmo, si lo único que puede hacer a Dios trascendente es el no-ser en las entrañas de las que en este caso resultan sus criaturas, y una extrañeza fundamental al cristianismo. Es, todo, lo que se manifiesta en la superficialidad y accidentalidad de lo angustioso de los problemas metafísicos en Bergson: todo lo angustioso de ellos se debe a la flatulencia del no-ser y puede desaparecer con ésta. En Heidegger, la angustia es el *Erlebnis* radical y esencial del ser en la nada. Como en el cristianismo, a pesar de los reparos y reservas hechos por el propio Heidegger. [1]

---

1 A. Menéndez Samará, *2 ensayos sobre Heidegger*, México, 1939, contiene un estudio comparativo de *La nada en Bergson y Heidegger*, con algún detalle del cual y con cuya conclusión, "que Heidegger superó la habilísima argumentación de Bergson" (p. 56), vienen a coincidir mis observaciones.

Del fenómeno histórico-filosófico acabado de describir sumarísimamente ¿cuál será la metafísica? No le encuentro, por mi parte al menos, sino una.

El empeño por diferenciar lo humano de lo no-humano, llegando al uso de conceptos y términos tan *sui géneris* que muestren y hagan a lo humano definitivamente irreducible a lo no-humano, no parece poder tener otro *sentido* que el de no ser indiferente a su vez la diferenciación para — lo que tiene que hacer el hombre, el individuo humano, que es fundamentalmente hacerse, rehacerse constantemente su vida, hacerse y rehacerse a sí mismo, y haciéndose y rehaciéndose su vida y a sí mismo, hacer a la Humanidad, a la colectividad humana, y a la humanidad, a la naturaleza humana, al Hombre. Parece plausible pensar que el conocimiento de sí mismo en su autenticidad sea favorable a la realización por sí mismo del hombre y del Hombre. Si fuese así, los filósofos de lo humano, en el sentido objetivo de la preposición "de", los filósofos de cuya filosofía es el objeto lo humano en cuanto tal, resultarían filósofos decisivos de lo humano, en el sentido subjetivo de la preposición "de", órganos decisivos de lo humano para su autorrealización. Decisivos, pero no únicos. Porque ¿no tendrá sentido el esfuerzo, propio de las porciones preponderantes de la Humanidad, y milenario ya, de la filosofía?

Tener que hacerse y rehacerse, es no poder quedarse en lo hecho, en lo que se es, es tener que trascender lo que se es. El hombre es, pues, un ente, el único, que tiene que trascender lo que es. Este humano trascender lo que se es, es capaz de una extremosidad en la que se trata de trascender *lo que* se *es,* en el sentido del *ser* mismo *que* se es, de trascender el ser humano. El hombre es ente tentado

por su ser a la transgresión de este mismo, del Hombre; ente, pues, de entrañable antagonismo. No se piense que la tentación sea únicamente en dirección hacia arriba, hacia la sobrehumanidad. El entrañable antagonismo humano es muy complejo. El hombre es tentado también a transgredir su ser hacia abajo, hacia la infrahumanidad. La filosofía es una de las formas en que el hombre tienta la transgresión de su ser hacia arriba. Pero esto no significa que, si no todo tentar la transgresión del ser humano hacia arriba, al menos la forma filosófica de tentarlo sea forzosamente favorable al hombre. Porque, una complejidad más del humano antagonismo entrañable, al hombre le es posible atentar contra sí mismo. Mas si, favorable al hombre o caso de atentado de éste contra sí mismo, la filosofía fuese una de las formas en que el hombre tienta la transgresión de su ser hacia arriba, se comprenderían el central concebir el filósofo su filosofía en la relación con la historia de la filosofía en su totalidad y todos los circundantes *Erlebnisse* encontrados en Bergson y que el estudio de los demás filósofos encuentra también en ellos.

El trascenderse para hacerse y rehacerse, al tratar de ser trascender el ser, tiene que ser un hacerse y un rehacerse totalmente. Totalmente quiere decir personalmente. Es tratando de trascenderse totalmente, el hombre, el individuo, la persona, es decir, individualmente, personalmente, como el hombre tienta la transgresión de su ser, del Hombre. Es lo que revelan los *Erlebnisse* filosóficos centrales, típicos de todos los filósofos, característicos de la filosofía. Por ejemplo, en Bergson, el *Erlebnis* del análisis ontológico de la nada, del no-ser. Para Bergson, el no-ser no es el no-ser, es un ser que no interesa, es un desinterés. Por consiguiente, y conforme al propio Berg-

son, la nada absoluta fuera un desinterés de todo. Pero el desinterés de todo es la evisceración, la total evacuación, la autonegación del hombre, el límite del hombre, del abismo donde deja de ser — la condición del rehacerse totalmente. Bergson retrocede al abocar por su límite al abismo. Pero se ha abocado a él. El santo no retrocede, se lanza a él —la santidad es el desasimiento de todo— para resucitar glorioso, es decir, rehecho totalmente, en la contemplativa posesión beatífica de la Divinidad. Pero Bergson no puede menos de coquetear, de juguetear con Esta.

Lo apuntado parece explicar el que cada filósofo no pueda menos de hacer y rehacer totalmente, personalmente, *la* filosofía en la suya *personal*. Y ello implica o "complica" *a priori* el concebir la filosofía en su totalidad histórica. Y el sentimiento y reconocimiento de la insuficiencia de la pasada. Y la conciencia de la propia superioridad. Y la convicción de la potencia renovadora de la propia filosofía. Y una *Weltanschauung* capaz de explicar aquella insuficiencia y esta potencia. Y el sistematismo. Y el espíritu fáustico (que sería ya griego: los filósofos griegos, son Faustos en Grecia; el griego de la "edad trágica" es fáustico). Y todo lo demás.

Entre ello, la autobiografía. Escribir el filósofo su *Discurso del método* en forma plenamente autobiográfica no ha sido resultado forzoso ni siquiera frecuente de la filosofía. No obstante, es posible que en todas las grandes obras de la filosofía haya rudimentos de autobiografía filosófica, por rudimentos, inadvertidos. Aunque no fuera así, el solo *Discurso* cartesiano basta para plantear el problema de las relaciones entre filosofía y autobiografía en toda su amplitud. Y lo encontrado en la comparación inicial entre el *Discurso* cartesiano y el ensayo de Bergson,

y en éste todo, para sugerir que la autobiográfica sea forma de expresión, si no general, sí natural, de la filosofía: la forma propia al concebir cada filósofo su filosofía en relación con la historia de la filosofía en su totalidad y a todos los *Erlebnisse* tan *personales* que circundan este concebir.

José Gaos

La marcha de Bergson hacia lo concreto

Misticismo y temporalidad

A Mr. Jacques Maritain.

I

La gran crisis del idealismo que estamos presenciando en nuestros días, provoca, como una compensación casi mecánica, un fortalecimiento del realismo. Pero esta contrapartida no siempre tiene un valor positivo. Porque ya no se trata hoy —después de Kant y de Husserl, de Bergson y Heidegger— de renovar en sus viejos términos la clásica polémica entre idealismo y realismo. Circula todavía un realismo insípido y confortable, que se adopta más bien como una actitud salvadora a la vista de la bancarrota idealista, y no como una solución que emerja de un planteamiento radicalmente nuevo de los problemas. Este realismo había sido ya invalidado por la crítica idealista. Y ocurre que si el idealismo nos parece hoy infructífero y de una insuficiencia definitiva, es por razones que no lo afectan a él menos que a su antagonista tradicional.

Esta razón de la crisis común es la crisis del común fundamento: la crisis de la razón misma — o del racionalismo. Se comprende que en un mundo como el nuestro (quiero decir el occidental), que ha sido fundado y articu-

lado todo él, desde los griegos, sobre la razón, la crisis de ésta asuma caracteres de verdadera catástrofe, sea algo más que la tempestad en un vaso de agua que los profanos acostumbran a ver, de momento, en los choques de las puras ideas. Como una granada que explotase, la explosión del racionalismo ha proyectado a gran distancia unos de otros todos sus ingredientes. Cada uno de los fragmentos parece servir de reliquia a unos cuantos. Pero la reliquia ya nada tiene que ver con la unidad de donde salió disparada, y todas las manipulaciones que se hagan con ella no lograrán reducir este carácter de *disparate* que ella tiene. Quiérese decir que los realismos y los irracionalismos que han surgido en la crisis actual del racionalismo, no son más que reacciones episódicas ante la crisis misma. Ellos consisten en la crisis, pero no la superan todavía.

Si logramos olvidar por un momento la terminología tradicional y rescatar nuestro pensamiento de la trabazón de los conceptos clásicos, los cuales parecen agotar con sus significaciones muy precisas la totalidad de las posiciones posibles, descubriremos, sin duda, que este pensamiento nuestro liberado se orienta *hacia lo concreto.* [1] Si lo concreto resulta ser lo real, es algo que ya veremos en nuestra marcha hacia él. En todo caso, es evidente que de él nos habíamos alejado por el camino del idealismo, y tenemos que desandar lo andado. Y no deja de ser paradójico que tengamos que ir andando y perseguir aquello que, por su condición misma, es lo más próximo e inmediato a nosotros, a saber, lo concreto, lo real. Pero cuanto más aguda sea la paradoja, más clara será también nuestra conciencia del error que evitamos al hacerla.

Por lo demás, no deben arredrarnos las paradojas, porque más de una aparecerá en nuestro camino. Así, por

ejemplo, caeremos en la cuenta de que en nuestra marcha realista hacia lo concreto entraremos en dominio del misticismo. Esta peripecia era efectivamente inesperada. La idea que primariamente nos formamos de lo místico es la de algo oculto, latente, misterioso y velado. La que nos formamos, en cambio, de lo real y concreto, es la de algo superlativamente manifiesto, patente, claro y luminoso. Estas dos ideas nos parecen, pues, chocantes: chocan entre sí, y nos choca verlas emparejadas.

Si nos preguntamos a qué es debida la inesperada conjunción del realismo y el misticismo, diremos esto: que al despojarnos, como faena previa, del bagaje de las ideas tradicionales y emprender la marcha hacia lo concreto, nuestro propósito no era todavía una idea, sino algo menos y algo más: era un presentimiento. Y antes de que nuevas ideas viniesen a ocupar el hueco que dejaron las desechadas de nuestro pensamiento, nos encontramos ya con lo real. Era de esperar, en efecto, que nuestro presentimiento se cumpliría. Pero resultó que este encuentro con lo real, esta experiencia nuestra de lo concreto, representaron el final de nuestra marcha, y este final nos nos suministró ninguna idea. Ante la realidad que se nos ofrecía graciosamente, en su jugosa concreción, nos detuvimos ya, y con sólo gozar de sus dones nos sentíamos gratificados de nuestro esfuerzo por volver hacia ella. Descubrimos entonces que para tener ideas sobre ella era menester pensarla, y que para pensarla teníamos que alejarnos nuevamente, u obligarla a ella a alejarse de sí misma y forzarla a encuadrarse en la seca rigidez de nuestros esquemas conceptuales. El pensamiento es una forma de dominio sobre la realidad, y como todo dominio, es una distancia entre

la realidad y nuestra experiencia de ella. Nuestra actitud al suprimir esta distancia fué, pues, mística en cierto modo.

Pero no está todo dicho al decir que fué mística. Este término lleva una carga de sentidos diversos entre los que habrá que distinguir. De momento se trata —como dice Wahl— de que cuando intentamos pensar la realidad, caemos en seguida en una terrible dialéctica de antinomias sin fin — aquellas mismas de cuya maraña nos libramos para acercarnos justamente a la realidad. Esta experiencia la han vivido Jaspers y Whitehead y W. James y Gabriel Marcel y el propio Wahl. Pero la vivió primero que todos Bergson. Y lo que hoy nos preocupa es si esta experiencia, llevada a sus consecuencias últimas, nos va a reducir a todos al silencio, sumiéndonos en una especie de agnosticismo místico que paralizaría a la Filosofía, o si va a ser posible proyectar una cierta luz y hablar con sentido de todo esto. Es una tarea de primer plano en el pensamiento actual. Y en ello estamos.

II

La idea de que la realidad *concreta* sea lo claro no es precisamente la tradicional. Es tradicional en la historia del pensamiento la oposición entre la claridad y el misterio, entre lo místico y lo lógico. Pero desde el principio —desde Platón y aun antes— pareció que lo que podía ser objeto del *logos* no era lo más inmediatamente patente, sino lo que estaba detrás de lo patente, lo ideal, lo substante. El racionalismo creó desde el principio una especial suspicacia por las apariencias. Ellas son aquello de que no hay que fiarse. La realidad verdadera no era esa infiel y degradada realidad de lo que se ve y se toca. La realidad

verdadera estaba velada; era, pues, originalmente mística. La misión de la filosofía consistía en desvelar esa realidad oculta, en proyectar sobre ella la luz de la razón. Ya Heráclito, el primero que se hizo cuestión de la variedad y fluencia del mundo aparente, el que afirmaba que "el sol es nuevo cada día", empezaba su discurso con esta solemne máxima: "Sabio es que quienes oyen, no a mí, sino a la razón, convengan en que todo es uno". Sin embargo, lo patente es lo diverso, lo plural, lo heterogéneo. Si todo es uno, si la unidad es lo común a todo, entonces es que lo plural y diverso no tiene propiamente realidad. Esto dice la razón, aun cuando "los hombres son incapaces de comprenderla antes de oírla, y después de haberla oído". El esoterismo de la razón es el primer misticismo filosófico.

La oposición entre lo luminoso y lo místico consistió, pues, tradicionalmente, en una lucha de la luz por destruir el misterio iluminándolo. Esta maniobra racionalista ha sido propia, lo mismo del idealismo que del racionalismo tradicionales. Cualquier intento por abordar lo místico místicamente, era considerado como religioso, orgiástico, dionisíaco. La verdadera mistagogía tenía que ser mistología, es decir, *lógica*, Filosofía.[2] La mistofilía era un anarquismo. La única forma legal de abordar el misterio era la agresión destructora que impone orden en la confusión y luz en las tinieblas.

Este planteamiento ha sido hoy profundamente trastornado. Desde siempre la Filosofía ha consistido en una operación del *logos,* en un pensamiento del ser. Confundirse con el ser, sin pretender pensarlo, era misticismo. Naturalmente que esta confusión con el ser es radical y esencialmente indecible, incomunicable, incompartible. Pero podemos preguntarnos: ¿es igualmente místico todo silencio?

Y además esto: ¿implica efectivamente el silencio todo misticismo?

No todo lo que no sea pensar el ser es confundirse con él. Podemos también chocar con él. Pensarlo, confundirse y chocar, son, pues, tres experiencias distintas con el ser. La primera es obviamente una experiencia lógica. Las otras dos son místicas. De la experiencia de confusión con el ser no cabe propiamente *logos,* porque en ella sufrimos la pérdida de nuestro ser propio y distintivo. El ser que se trasciende a sí mismo en esta experiencia, queda reducido al silencio, porque se vacía a sí mismo en la inmersión mística. El aristocratismo racionalista califica de anarquía orgiástica esta experiencia extática. Pero el choque con el ser es otra cosa. Choque no implica aquí necesariamente lucha, sino encuentro. Encontrarse con el ser es lo que hacemos con sólo abrir los ojos, simplemente viviendo. El encuentro con el ser lo que implica es la plena posesión del ser propio. Pues bien, ¿cabe algún *logos* de esta experiencia? Este es el problema.

Para introducirnos en él paulatinamente, enfoquémoslo ahora desde otro ángulo. ¿Podemos estar seguros de que la razón ilumina realmente lo que está oscuro y misterioso? Lo que la razón ha venido creyendo que iluminaba ¿era efectivamente una realidad distinta de ella, que antes estaba ensombrecida místicamente — o bien resultó que la razón no iluminaba nada, sino que proyectaba con su propia luz la realidad que creía descubrir? Tal vez la razón haya visto visiones; tal vez haya estado, desde los griegos, creyendo que en las tinieblas, envuelta o sumergida en ellas, estaba esa realidad que ella no hacía sino proyectar, como el cinematógrafo proyecta figuras luminosas en una obscuridad donde no había nada.

Todo consiste ahora en averiguar dónde anda la realidad. Esto es empezar de nuevo. Porque hemos llegado al colmo de no saber ya dónde está la luz y dónde las tinieblas. Procedamos, pues, con orden: 1º, no hay realidad ninguna *detrás* de la apariencia, escondida en ella o velada por ella. Hemos venido llamando apariencia a lo que descubrimos en un modo nuestro defectuoso de ver, al cual llamamos, por lo mismo, superficial. Pero luego hemos creído que a nuestro mirar superficial corresponde la superficial realidad, y que, por ende, a un mirar profundo correspondería una realidad más honda y auténtica. 2º, cuando aguzamos la mirada, para tratar de ver más hondo, llamamos realidad verdadera a lo que creemos descubrir debajo de la superficie, y pensamos haber desvelado un misterio y vencido a las tinieblas. Pero no hay tal. El gran misterio de las cosas está en su superficie. Quiero decir que ellas no velan nada, ni contienen un doble de sí mismas en su interior. La cuestión que ellas contienen se ofrece, como ellas mismas, de una vez, plenamente desde el primer momento. No contienen otro misterio que su presencia misma. Lo místico es esta patencia suya fulgurante, y es mística porque una presencia es inargumentable. Sólo podemos hablar de nuestra experiencia de las presencias. Pero las presencias, las cosas mismas existentes, la realidad, en suma, son un supuesto de todo *logos* posible. La realidad, pues, no está *detrás* de nada, sino más bien delante. No está nunca en la sombra: en la sombra estamos nosotros cuando no la vemos o cuando pretendemos inútilmente razonar sobre su presencia. 3º, esta realidad única —la cual es, para mí, tanto más realidad cuanto más *aparente*— puede ser considerada misteriosa en su totalidad, o se me hace misteriosa a mí, en relación con algo que no está detrás de ella, sino más allá. No

es que la realidad ofrezca dos planos distintos: el superficial y el substancial, sino que el plano de la realidad es limitado. Yo puedo conocer lo real, a partir del hecho de considerarlo como dado, como aparente, como algo que ahí está. Lo que no es nada claro, en principio, es por qué *está ahí*. Lo que no está claro, sino muy misterioso, es justamente el hecho de su apariencia. Y este misterio, a la realidad la afecta en bloque.

Lo más paradójico del caso es que yo sólo puedo conocer la realidad, porque ella es en bloque misteriosa. A dondequiera que yo voy se hace la luz y veo, porque la luz va conmigo, con mi razón; es mi razón. Pero yo no puedo ir fuera de la realidad. Por eso todo lo que veo es real, y el *logos* es *logos* del ser concreto. Así es que mi luz es tan limitada como el campo mismo que ella puede iluminar. Y resulta que la luz no sería luz, ni vería yo nada por ella, si no fuesen las tinieblas que la rodean. Si no hubiese contrastes yo no vería, realmente, nada. Veo mejor cuanto mayor es el contraste. Lo blanco es más blanco sobre fondo negro. Pero cuanto más blanco es lo blanco, más firme se acusa el límite entre él y lo negro. Ahora bien: ver un límite implica el preguntarse por lo que está más allá del límite. Y esta pregunta no puede ser contestada luminosamente, por lo mismo que la luz llega sólo hasta el límite, y yo no puedo ver sino hasta él, pero no más allá.

Lo grave es que lo de más allá es lo más importante. Y tiene una importancia tal, que todo lo que queda más acá depende del más allá. Todo lo que puedo ver, lo que mi razón ilumina, depende de lo que no puedo ver. Primariamente, lo claro depende de lo oscuro, porque sin ese trasfondo oscuro, lo claro no sería ya tan claro y tan distinto. Un ser limitado depende de lo que lo limita, ya sea la nada o algo

positivo lo que constituya el más allá de su límite. Y así llegamos a preguntas extremas como éstas: ¿qué sentido tiene un mundo luminoso limitado de oscuridad? Los límites de la claridad, del *logos,* son los límites de mí mismo —en una cierta dimensión de mi ser. Pues bien: ¿quién es este ser que llamamos hombre, el único que puede ver, pero que sólo puede ver a medias; que puede ver sus límites, pero que depende en su limitación de lo que queda fuera de ella?

Naturalmente, de lo que no se puede ver no puede hablarse. Por esto el misticismo es silencioso. Se habla *de* lo luminoso, se habla *desde* la luz. Cuando hablamos del más allá, a donde nuestra luz no alcanza, hablamos negativamente. El más allá *es* todo lo que *no es* lo de más acá. El hombre proyecta luz sobre lo de más acá; de lo de más allá la recibe —si puede— graciosamente. Por esto en realidad el místico no *ve,* aunque sea un visionario o un vidente. Al místico *lo ven.* Y la luz que recibe es un don personal, intransferible, inefable. El que la recibe compensa con ella la escasez de su luz propia, y reduce o suprime la angustia del límite. Sin duda, éste no es filósofo; pero es más venturoso que el filósofo.

El misticismo es una aventura, pero la filosofía no lo es menos, y hasta es más arriesgada. El místico desborda su limitación al ser elegido por la luz trascendente. La barrera entre lo que se es y lo de más allá se hace franqueable. Pero el afán por franquearla no es en él mayor que en el filósofo, o que en el hombre cualquiera que llega en su experiencia vital al límite de sí mismo. La experiencia mística es una recepción en la trascendencia. La Filosofía, y en general la vida agudizada, son un afán irremediablemente fallido de trascendencia.

De lo que llevamos dicho se desprende ya que hay dos trascendencias, y esta nueva complicación va a aclararnos decisivamente lo que misticismo sea. Es trascendente todo lo que es y no soy yo — y el hecho de pensarlo no hace sino acentuar su trascendencia de mí, contra lo que el idealismo ha pensado. Todo lo que es, es trascendente. Pero también lo que queda fuera del límite de lo que yo puedo decir que es, de lo que yo puedo hablar positivamente. Veamos lo primero.

A todo lo que no soy yo y me rodea lo llamamos mundo. Con el mundo puedo yo relacionarme pensándolo. Pero pensarlo implica ponerse a distancia de él, es decir, acentuar la distancia que la simple experiencia de él como trascendente ya establece entre él y yo. Hay, sin embargo, otro modo de relacionarse con el mundo, que consiste en renunciar a la Filosofía por amor del mundo. Es el misticismo fáustico. Se renuncia a la función *lógica* del *logos,* y se conserva, a lo sumo, su función expresiva. Se expresa la realidad, se expresa nuestro amor por ella y nuestra alegría de estar en ella. O simplemente se goza en silencio de sus dones, casta, beata y místicamente. Vivir para pensar la realidad implica una renuncia austera, pero ciertamente triste. Por otra parte, este pensamiento de la realidad implica además un forcejeo con ella, para que ella se muestre sin velos, como *aletheia,* como verdad. Pero tal vez ella se venga de la agresión con un engaño, porque toda cosa que digamos de ella, con presunción de verdad para siempre, resulta falsa. La palabra, como verdad para siempre, es un esquema rígido, y la realidad es siempre exuberante, es siempre mucho más de lo que de ella podemos decir. Y aun la palabra misma, como realidad viviente, se transforma a

nuestra vista y quiere decir mucho más de lo que entendemos por ella.

La disyuntiva, pues, es esta: o hablar del mundo o gozarlo. Disyuntiva fáustica. La nostalgia de todo lo que renunciamos al filosofar ha inspirado la idea moderna de la radical falsedad de todo lo exacto. El mundo es demasiado rico y profuso para ser exacto, y el concepto matemático del mundo es la más pobre de las inexactitudes. Si la Filosofía logra eximirse del afán de exactitud que se le contagió de la Ciencia, si no pretende ya ser ella misma una ciencia, la Filosofía estará en camino de recuperar el sentido de la riqueza del mundo y del sabor de la vida; podrá aspirar a hablar del mundo sin renunciar a él, expresándolo como lo expresa el artista, el cual no renuncia a lo expresado, sino que tiene que gozarlo antes de decir nada. Este camino nuevo de la Filosofía será el camino *hacia lo concreto.* Para emprenderlo deberemos elaborar una nueva expresión filosófica y utillarnos con ella. Deberemos reformar el *logos.*

La segunda trascendencia nos descubrirá un nuevo misticismo. Es evidente que de los límites de la realidad cabe una experiencia. Por ejemplo, los encuentro en mí mismo, en los límites de mi razón y en la muerte. Esta experiencia es metafísica, y llamamos Metafísica al *logos* sobre esta experiencia. Pero, del más allá, de esta otra trascendencia superior ¿cabe siquiera la experiencia? Los místicos nos acreditan que sí. ¿Será entonces la Teología el *logos* fundado y articulado sobre esta experiencia mística? Pero hemos visto que la luz que se recibe en ella no es comunicable a los demás dialógicamente. Y si no es así, la Teología parece contener un contrasentido, porque ella pretende ser un *logos* de algo que por su situación misma

queda fuera del límite hasta donde el *logos* es posible. Siendo pura Filosofía, la Teología tendría sentido como ejemplo de la sublime insensatez del hombre, condición o naturaleza suya que lo lleva hacia donde sabe que no puede llegar. El único *logos* que puede servir de intermediario entre Dios y el hombre es la revelación. Si la Teología se apoya en ella, ya no es Filosofía, ni pretende serlo. Pero entonces ella no resulta operante sobre la razón, sino sobre la fe; pero sólo para una fe que hubiese surgido de una experiencia religiosa —mística, por tanto—, porque si la fe no preexiste, no será la Teología la llama que la haga surgir.

En todo caso, tenemos esto: que toda experiencia lo es de una trascendencia; que siendo ella primariamente anterior a todo concepto, es originalmente mística; que sobre la experiencia de la realidad, fundado en ella, cabe un *logos*, pero no cabe sobre la experiencia del más allá; y finalmente que toda experiencia, por serlo, y aunque sea mística, previa o independiente del pensamiento, entraña un saber. La cuestión es ahora determinar la virtualidad de este saber.

III

Si afirmamos que del más allá cabe una experiencia, nos obligamos a explicar qué entendemos por experiencia.

Los límites de nuestra existencia pueden aparecérsenos en la dirección de los límites de nuestra razón, según hemos visto. La existencia de un más allá, atestiguada por el límite mismo, condiciona la existencia de todo lo que queda más acá del límite, y que es nuestra propia existencia y el mundo entorno, en el cual ella se da. Este condi-

cionamiento es objeto de una experiencia peculiar cada vez que en nuestra vida llegamos a un punto límite — cada vez que vivimos una situación límite. Esta experiencia del más allá, a que nos aboca el límite, puede efectuarse bajo dos especies: el más allá se presenta como la pura nada, y entonces la nada condiciona por contraste y limita el mundo de lo que es, en cuyo caso la experiencia es angustiosa (Heidegger). O bien, el más allá se ofrece no como pura nada, sino como ocupado —si puede hablarse así— por un cierto tipo de ser peculiar, cuya primera caracterización es la de su intemporalidad e inespacialidad. Esta segunda experiencia debemos llamarla positiva (en oposición a la angustia como experiencia de la nada), porque en ella el descubrimiento de aquel ser implica necesariamente nuestro amor por él. Ambas experiencias, sin embargo, la positiva y la negativa, son místicas. La metafísica que parte de la fundamental experiencia de la nada es una metafísica existencial; quiérese decir que se proyecta del lado de lo existente, pero no más allá de su límite. De la nada no puede decirse nada. Pero tampoco podemos *decir* de Dios, porque nuestro decir sólo alcanza hasta nuestro límite, y no puede rebasarlo. De Dios sólo decimos loores; pero lo que en ellos se dice no es nada de Dios, sino nuestro amor por él. Por eso la Teología fundada en la revelación es más obra de amor que de Filosofía. Ella expresa en términos *mundanos,* y hasta donde ellos lo permiten, la excelsitud de esa experiencia positiva del más allá, la experiencia humana de Dios. Este es el único *logos* de Dios que cabe y tiene sentido, como fundado en una experiencia.

Pero hay otra Teología que podemos llamar racional, cuyo objeto es un concepto o una idea de Dios, de la cual por definición, no hay posibilidad ninguna de referencia

a un conocimiento empírico. Esta Teología no se monta sobre una experiencia metafísica. El conocimiento de Dios que se aspira lograr en ella es mediato, discursivo, teórico y especulativo — o bien, es un conocimiento práctico *a priori* por el cual Dios aparece como la condición determinada de algo que tiene carácter de necesidad: la ley moral (Kant). En el primer caso, Dios es un supuesto teórico; en el segundo, es un postulado práctico. Pero en ambos casos es un concepto de la razón — y como tal, inservible como medio de vinculación del hombre con Dios mismo. Porque, una de dos: o más allá del límite de nuestra existencia descubrimos la nada, y entonces se llena nuestra alma de angustia y desesperación cada vez que conseguimos elevar nuestra vida hasta sus límites; o bien, el más allá es el reino de Dios, y entonces no cabe ante ello otra cosa que la devoción como amor y la fe. Con lo cual la Teología racional viene sobrando, porque ella no se basa en ninguna experiencia metafísica, ni puede basarse en una experiencia empírica; por tanto, ella no puede alimentar el amor ni afianzar más una fe que tiene sus raíces en tierra más honda y cálida que la razón.

Podríamos aún decir que cabe una posición intermedia: la experiencia del más allá no sería ni experiencia de la nada ni revelación de Dios. Sería presentimiento y nostalgia de Dios. No habría amor y fe, pero tampoco esa angustia absoluta que es la desesperación. Habría esperanza. Ni la nada ni la luz, sino tinieblas, que no suprimen la angustia, pero la amortiguan. Simplemente misterio. Ahora bien: esa presencia mística de las tinieblas *sabemos* que no puede desvanecerse con nuestra luz propia. Nuestro pensamiento de Dios, como supuesto o como postulado,

como concepto o idea, no alcanza nunca a iluminar en nosotros la fe, que sentimos es el único modo posible de nuestra efectiva relación con Dios mismo.

Resulta, pues, que la razón no ilumina aquello que justamente es lo que urge más iluminar, y lo que se presenta como más envuelto en tinieblas, cuando de las tinieblas mismas no viene hacia nosotros la luz.

Esta relación mística con Dios ¿es un conocimiento? Sí, porque ella consiste en una experiencia, y esta afirmación es de la mayor importancia para lo que en seguida vamos a ver. Desde Kant venimos llamando experiencia a un conocimiento empírico, por el cual un objeto es determinado por medio de percepciones. Pero podemos dar a este término una mayor amplitud y a la vez un alcance más radical. La experiencia consiste en la aprehensión del sentido de lo vivido, independientemente de su contenido. Todo en la vida tiene sentido. De todo podemos, pues, tener experiencia. Para el criticismo (empirista o racionalista) todo conocimiento se basa en la experiencia (sensible). Pues bien, diríamos mejor que toda experiencia es un conocimiento, ya se trate de la experiencia que consiste en conocer por los sentidos, de una experiencia afectiva, o de otro tipo cualquiera de experiencias, aun las místicas. En tanto que conocimiento, la experiencia tiene un carácter de inmediata y concreta, porque en ella lo vivido aquí y ahora es lo que la constituye; y porque no aislamos para nada el objeto conocido de todo lo demás junto con lo cual se da, ni de nosotros mismos como sujetos que conocemos. Por lo tanto, no distinguimos entre un sujeto de conocimiento y el sujeto que vive la experiencia, estableciendo una especie de reducto especial para aquél en el seno de la persona unitaria y concreta. Una cosa es, pues, en tér-

minos tradicionales, conocer algo por experiencia, empíricamente, y otra hacer o tener experiencia. El conocimiento que se logra en la experiencia empírica es el de cierto tipo de objetos susceptibles de ser percibidos. El conocimiento, en cambio, que alcanzamos en la experiencia vital es total, versa sobre todo lo vivido. Y esta posibilidad de dar sentido o de intuir el sentido que todo tiene para mí, y que tiene todo lo que yo hago, define o caracteriza fundamentalmente al hombre.

Si toda experiencia es inmediata y concreta, es por su actualidad, es decir, porque se efectúa siempre aquí y ahora. Pero este carácter temporal y espacial podría originar confusiones con el concepto kantiano de experiencia. Si conseguimos deshacer esta confusión, o evitarla, estaremos a la vez en camino de mostrar cuál es la importancia de la teoría del espacio y el tiempo en Bergson, y la relación de esta teoría con su misticismo epistemológico.

Hemos visto que la experiencia era en Kant el conocimiento por medio de la intuición de objetos exteriores. Pero la sensibilidad, por la cual es posible la intuición exterior, tiene una condición subjetiva que es el espacio. Esta es la forma de la sensibilidad, y está ya dada en el espíritu anteriormente a toda percepción real. En cuanto al tiempo, es la forma del sentido interno, y determina la relación de unas representaciones con otras en nuestro estado interior. Así, pues, el espacio es la condición formal de toda experiencia externa, y el tiempo lo es de toda representación interna, ya tenga por objetos los externos o no. Como formas del conocimiento, ambos lo limitan y encuadran *a priori*. El modo de esta limitación consiste en determinar *a priori* la esfera del conocimiento mismo, o de los objetos sobre los que el conocimiento puede versar. Esta limitación es *a priori*, por-

que ni el espacio ni el tiempo son conceptos empíricos, ni conceptos discursivos, ni tampoco nada que pueda considerarse como condición o propiedad de las cosas mismas, sino representaciones necesarias que sirven de fundamento a toda intuición. Por tanto, su carácter *a priori* —previo e independiente de toda intuición real— implica su carácter formal. No podrían, en efecto, tener contenido o materia sin ser derivados de la experiencia. Ahora bien: como formas de la sensibilidad, el espacio y el tiempo son representados como magnitudes infinitas, indistintas y únicas. O sea, empleando los términos de Bergson, como dos medios homogéneos y cuantitativos, vacíos, ilimitados e indiferentes.

Todo lo que puede ser conocido es lo que cabe en estos medios o formas *a priori*, es decir, lo fenoménico. Pero más allá del plano de lo fenoménico está el plano de lo *nouménico*, en el que se encuentran los objetos concebidos por el entendimiento y a los que llamamos seres inteligibles. [3] Nos encontramos aquí de nuevo con esta dualidad de planos creada por el racionalismo. Sólo que ahora el racionalismo hace crisis, su primera crisis. La crisis no consiste, sin embargo, en renunciar a esa perniciosa idea de los dos planos de la realidad, sino que, manteniendo los dos planos, renuncia a la posibilidad de conocer el plano más profundo, el cual no puede ser encuadrado en las formas vacías de espacio y tiempo.

En efecto: el *noumeno* se entiende en sentido negativo, como la cosa en sí, independientemente de nuestro modo (espacio-temporal) de conocerla. Y se entiende en sentido positivo, como concepto de un objeto del que no cabe intuición sensible (por ejemplo, el concepto de Dios). En ambos casos, la intuición intelectual que el *noumeno* requeriría está fuera del alcance de nuestra posibilidad de conocimiento. Dios y la cosa en sí han sido puestos en el mismo plano, y se hacen

místicos ambos en la crisis del conocimiento especulativo. De ninguno de los dos cabe experiencia ninguna (porque experiencia es conocer objetos en el espacio y en el tiempo).

El modo como Kant explica la renuncia de la razón, no siempre es subrayada con intención suficiente: "Fuera de la esfera de los fenómenos ya no hay para nosotros más que el *vacío*". "El concepto de un *noumeno* no es, pues, sino un concepto *limitativo,* destinado a restringir las pretensiones de la sensibilidad y, por consiguiente, no tiene más que un uso *negativo*".[4] Este uso *negativo* del concepto de *noumeno,* el concepto mismo de *limitación,* y este *vacío* con que nos encontramos al rebasar una cierta esfera, suenan a nuestros oídos como muy modernos. Sólo que Kant no se alteró lo más mínimo al encontrarse con el vacío, y orientó a la Filosofía por el que consideraba "el camino seguro de una ciencia". Sin embargo, aunque la razón tiene sus límites, no todos los límites del conocimiento son los límites de la razón. Hay una experiencia que rebasa el marco del conocimiento empírico. Pero para fundar la posibilidad de esta experiencia, era menester previamente considerar al espacio y al tiempo de un modo distinto que como dos medios vacíos y homogéneos, cuantitativos e indeterminados, porque es esta noción la que limita el ámbito de la experiencia posible. Esta es la operación magistral que realiza Bergson en su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia,* como etapa preliminar para llegar a su teoría mística del conocimiento instintivo. En esta operación consiste fundamentalmente su actualidad.

IV

Lo que Bergson afirma, frente a Kant, es que el espacio y el tiempo no son "dos representaciones necesarias de mag-

nitudes infinitas *dadas*", sino que son dos conceptos *producidos* por un esfuerzo de la inteligencia. Y que lo dado inmediatamente en la conciencia es la percepción de lo extenso como algo cualitativo, y la percepción de la duración como algo asimismo cualitativo. Veamos cómo procede:

Solemos definir al espacio como aquello que nos permite distinguir dos sensaciones idénticas y simultáneas — y no parece que pueda haber otra definición del espacio. Este es, por tanto, un principio de diferenciación distinto de la diferenciación cualitativa y, por consiguiente, una realidad sin cualidad. [5] El espíritu apercibe bajo forma de homogeneidad extensa lo que le es dado como heterogeneidad cualitativa. Pero mientras que la representación de un espacio homogéneo es debida a un esfuerzo de la inteligencia, inversamente deberá haber en las cualidades mismas que diferencian a dos sensaciones, una razón, en virtud de la cual, ellas ocupan en el espacio tal o cual lugar determinado. Conviene, pues, distinguir entre la percepción de la extensión y la concepción del espacio. [6] Sin duda, ambas están implicadas la una en la otra, pero a medida que nos elevamos más en la escala de los seres inteligentes, mejor se destaca la idea independiente de un espacio homogéneo. Conocemos, por tanto, dos realidades de orden diferente: la una, heterogénea, la de las cualidades sensibles; la otra, homogénea, que es el espacio. [7]

Esto en cuanto al espacio. En cuanto al tiempo, debemos considerar esto: si la homogeneidad consiste en la ausencia de toda cualidad, no vemos cómo podrían distinguirse la una de la otra dos formas de lo homogéneo. Lo homogéneo es lo cuantitativo, y lo cuantitativo es indistinto. Sin embargo, es patente que solemos considerar al tiempo como un medio homogéneo, indefinido, lo mismo que al espacio,

pero distinto que él. Siendo así, lo homogéneo revestiría dos formas, según que lo llenase u ocupase la coexistencia (espacio) o la sucesión (tiempo). Pero ocurre que cuando hacemos del tiempo un medio homogéneo, nos lo representamos por entero de una vez, como vacío, y esto vale tanto como decir que sustraemos al tiempo la duración, que es lo que lo cualifica. ¿Qué puede ser, entonces, este tiempo sin duración?

Los estados de conciencia, aun los sucesivos, se penetran mutuamente. Son primariamente heterogéneos y cualitativos. En el más simple de ellos puede reflejarse el alma entera. [8] Podríamos, pues, preguntarnos si el tiempo, concebido bajo la forma de un medio homogéneo y cuantitativo, no sería un concepto bastardo, debido a la intrusión del concepto de espacio en el dominio de la conciencia pura. De cualquier modo, no podríamos admitir dos formas distintas de lo homogéneo (distinción y homogeneidad son contradictorios). Una de las dos tiene que ser la primitiva, y la otra reductible a ella. Pues bien: la idea de espacio es el dato fundamental. El tiempo, concebido como un medio indefinido y homogéneo, no es más que el fantasma del espacio obsesionando a la conciencia reflexiva. En suma, es la cuarta dimensión del espacio mismo.

Siendo así, ¿qué entenderemos por duración pura, es decir, sin intervención subrepticia de la idea de espacio? La primaria experiencia de la duración es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los anteriores. [9] Para ello no es necesario olvidar los estados anteriores: es suficiente que al recordarlos no se juxtapongan al estado actual, como un punto sobre otro punto, sino que el yo los organice; co-

mo cuando recordamos, por así decir, de una vez, las notas distintas de una melodía.[10] Cuando no ocurre así, cuando juxtaponemos nuestros estados de conciencia de modo que los apercibimos simultáneamente, como desplegados en un orden, entonces proyectamos el tiempo en el espacio y expresamos la duración en extensión. Cualquier idea de orden en la sucesión implica este despliegue espacial del tiempo, porque implica la ingerencia en la duración del carácter de homogeneidad,[11] y la duración pura, en cambio, es heterogénea porque es cualitativa. El yo interior, el que siente y se apasiona, el que delibera y se decide, es una fuerza cuyos estados y modificaciones se penetran íntimamente, y experimentan una alteración profunda desde el momento en que se los separa los unos de los otros para desplegarlos en el espacio.[12] Esta es la diferencia entre el "yo trascendental" de Kant, y el "yo concreto y viviente" de Bergson.

V

Por esta vía se produce en Bergson la marcha hacia lo concreto. Este redescubrimiento de lo cualitativo ha abierto perspectivas nuevas a la Filosofía y a la Psicología actuales — aunque no siempre recuerden a Bergson cuanto es debido, quienes se instalan en las perspectivas abiertas por él. Conviene fijar de un modo preciso el enriquecimiento que estas ideas representan respecto de Kant. Para éste, todo conocimiento se basa en una intuición, pero no hay más intuición que la sensible; además, toda intuición queda preformada por las condiciones *a priori* que son el espacio y el tiempo. Pero como sea que estas formas son representadas como dos medios homogéneos, infinitos e indeterminados, y que ellos encuadran *a priori* el campo del conocimien-

to, resulta que éste queda limitado a lo cuantitativo: espacio = geometría; tiempo = aritmética. El conocimiento —se entiende el conocimiento científico, el único legítimo— es conocimiento de lo cuantitativo, de lo determinable cuantitativamente. Esta tesis ha sufrido, en nuestros días, dos correcciones fundamentales: Husserl ha reinstaurado la posibilidad de una intuición intelectual, y Bergson ha restituído lo cualitativo al dominio del conocimiento. Bergson ha acentuado aun los límites de la razón, y no sólo en cuanto a la extensión de su dominio, sino además en el aspecto funcional mismo. Pero ha descubierto otra vía de conocimiento, a la que, en algún modo, podemos llamar mística.

En efecto: hay dos realidades distintas, que son la materia y la vida. Pero esta distinción no implica un dualismo fácil, que dividiera a la realidad toda en dos mitades. La vida incluye la materia, lo viviente es también material *(Materia y memoria, La evolución creadora)*. Pero la materia es el dominio de lo cuantitativo; lo vital el dominio de lo cualitativo e intensivo. Lo viviente es una evolución rica, variada e imprevista. La pluralidad y la diversidad de lo real se descubren en su heterogeneidad cualitativa. Esta pluralidad de la evolución creadora se descubre en una intuición vital, antagónica de la construcción geométrica, conceptual. Esta intuición nos instala desde luego en el centro mismo irradiante de la evolución, y rebasa el *hiatus irrationalis* a que inexorablemente conduce la explicación intelectualista.

Por la vía intelectualista, la evolución ha sido tradicionalmente explicada mediante dos teorías opuestas en apariencia: mecanicismo y teleología. El mecanicismo explica el cambio por el puro determinismo causal. El finalismo descubre en la línea de evolución que sigue el cambio, un sen-

tido u orientación hacia un fin. Pero ambos operan sobre el supuesto de que la evolución es como un progreso que puede representarse esquemáticamente con una línea dirigida hacia el porvenir. Ahora bien, ¿es realmente así? Bergson va a mostrar que no. Y así como en el *Ensayo* quedó superada la oposición entre el determinismo y el indeterminismo, con la teoría de la duración pura y de la organización de los estados de conciencia (Caps. II y III), en la *Evolución creadora* va a superarse la oposición del finalismo y el mecanicismo. Lo que fué válido para la duración psíquica, lo es, asimismo, para la duración o cambio de los seres vivos.

Lo mismo el mecanicismo que el finalismo consideran la evolución, a partir de su término, como evolución ya terminada; de suerte que el análisis intelectual que de ella hacen sigue un orden inverso al orden de la evolución misma, al orden histórico. Pero resulta esto, en cuanto al mecanicismo: la causa mecánica es trascendente a su efecto, mientras que, en lo vital, la fuerza productiva coincide con el acto mismo de la producción. Una cosa es la causa y otra el *élan* impulsivo. Bergson representa esta especie de producción inmanente de lo vital con el término de *élan*, o con la metáfora de la explosión, que irradia de su seno lo que en él se contiene, proyectándolo en una multitud de direcciones. [13] El mecanicismo no puede alcanzar la comprensión del sentido evolutivo, porque se sitúa, por decirlo así, *fuera* de las cosas, y sólo desde dentro es posible explicar cómo evolucionan; buscando con ellas un contacto inmediato, y no empleando el instrumento mediatizador que es el concepto de causa. Y en cuanto al finalismo, resulta que se introduce en él subrepticiamente la idea de causación mecánica. El finalista procede, en el fondo, igual que el mecanicista: cons-

tata la evolución, y resigue sus etapas en orden inverso, a partir del *fait accompli.* Se maravilla entonces de que la evolución haya llegado por sí misma a un término que parece predeterminado. Y realmente, no deja de ser maravilloso que las causas hayan tenido esta pre-visión del fin a donde llevan, porque en ninguna de ellas, a lo largo de la progresión evolutiva, podemos descubrir nada que contenga, por así decirlo, en potencia, la dirección del curso futuro. Bergson observa con agudeza que en esta peculiar estupefacción, la inteligencia no hace sino admirarse de lo que ella misma produce. [14] La inteligencia crea un orden *lógico* que proyecta en la realidad, y luego se admira del espectáculo de este orden que ella misma creó. Como si la realidad operase del mismo modo como nosotros podemos a ella analizarla. Pero lo cierto es que la realidad se produce en sentido inverso al del análisis. Por esto el análisis resulta siempre inexhaustivo. La evolución no se produce en línea progresiva — ni mecánica ni teleológicamente. La evolución es una acción centrífuga. Así, "el acto por el cual la vida se encamina hacia la creación de una forma nueva, y el acto por el cual esta forma se dibuja, son dos movimientos a menudo antagónicos". [15] La simplicidad de la operación vital concreta resulta de este modo algo inexplicable e irracional. La anatomía describe la complejidad del órgano visual, pero no explica la visión misma, la cual es extraordinariamente simple. [16] El conocimiento intelectual mecaniza la vida, y luego se asombra de que este mecanismo se complique indefinidamente, de tal modo que la comprensión íntima y central de la función, en su primaria simplicidad, le escape siempre irremediablemente.

Asoman, a través de estas ideas, dos tipos diferentes de misticismo: un misticismo epistemológico y un misticismo

vitalista. Veamos primero este segundo. ¿Se trata en Bergson de explicar la vida, como evolución temporal de ciertos seres, por un conjunto de transfiguraciones arbitrarias, inaccesibles en su última radicalidad? Sin duda no. La naturaleza, en su conjunto, es articulada y armoniosa. La heterogeneidad, la diversidad aparente, no rompen la íntima unidad. Ya hemos visto (en el *Ensayo*) cómo la heterogeneidad cualitativa de la conciencia nos conducía más claramente hacia su fundamental unidad. Lo mismo vemos en el orden de la naturaleza. Si la intentamos apresar en el cuadro de un esquema intelectual, nos escapan inevitablemente lo diverso, lo individual, lo peculiar y distintivo. "La principal diferencia entre la evolución expansiva y la evolución rectilínea, es que por la primera se pueden explicar a la vez la novedad y la inmanencia, mientras que la otra se inscribe en los esquemas de un dogmatismo finalista o mecanicista". "Pero las palabras pre-formación, sobrevivencia, inmanencia, sólo tienen sentido donde hay, de una parte, duración, y de otra, pluralidad real de fuerzas vivas que emergen a la luz, rechazando a las otras en un inconsciente provisional donde conservan su autonomía y su vitalidad". [17] Así se explica la evolución creadora.

Pero, si no es la inteligencia ¿cuál es entonces el órgano de esta comprensión? Aquí abordamos el auténtico misticismo bergsoniano, el epistemológico. Hay una intuición que nos permite instalarnos en la realidad misma de las cosas, porque no es heterogénea con ellas, sino que es la vida misma. Esta intuición es el instinto. Toda intuición es un conocimiento inmediato, y como tal, absoluto. Ya para Aristóteles, el campo del conocimiento se extendía entre dos intuiciones extremas, cada una de las cuales era un conocimiento absoluto, en cuanto que sólo podía ser verdadero

sobre su objeto: de una parte, la intuición de lo sensible propio en la *aisthesis;* de la otra, la intuición intelectual de las esencias individuales. [18] Y no es la sensación un conocimiento, sobre su objeto propio, menos completo y verdadero que el intelectual. La diferencia entre ambos no estriba sólo en la función, sino además en su objeto. Este aparece, sin embargo, en ambas como inmediato, y entre ambas se extiende el campo de lo que es susceptible de ser verdadero o falso, porque en este intermedio el objeto no aparece inmediata, sino mediatamente al conocimiento. Así en la *fantasía* o imaginación, y en la memoria. [19]

Para Bergson, el conocimiento intelectual no es inmediato, o intuitivo; sino constructivo, discursivo. Pero hay otro modo inmediato de abordar la realidad como viviente. Para él es el instinto un conocimiento específico, absolutamente original, metafísicamente distinto del conocimiento intelectual. [20] El instinto no es resultado de ninguna composición. Ofrece en sí la misma simplicidad vital que descubrimos en el acto libre: se da en bloque, espontánea y unitariamente. Si la certeza, la infalibilidad del instinto pueden parecer prodigiosos desde un punto de vista intelectual, discursivo, es porque este punto de vista no es el adecuado para comprenderlo en su original simplicidad; como no lo era para comprender la complejidad funcional de las estructuras orgánicas, o la continuidad del movimiento, los cuales, en cambio, son perfectamente accesibles a la comprensión inmediata que es el instinto.

Naturalmente, la comprensión del acto vital, como un hecho primario y original; su explicación por un *élan vital* orientado en la duración hacia el futuro; la simpatía que se manifiesta en este *élan;* este enfoque del amor en la dimensión temporal, como el vehículo de un esfuerzo tendido

hacia la conquista del porvenir; [21] en fin, este carácter *simpatético* del instinto, son y pueden ser considerados como una explicación mística del mundo de lo viviente, antagónica de una explicación causal mecánica, geométrica, que pretenda encuadrar la vida en el marco de los conceptos rígidos. Pero lo importante es que esta explicación sea en efecto esto: una explicación, y no una arbitrariedad; que la comprensión no intelectual, mística si se quiere, no nos reduzca al silencio.

Por lo demás, y en esto insiste Bergson, no hay entre ambas explicaciones incompatibilidad radical: la capacidad de penetración de la inteligencia, por su carácter discursivo y mediato, es limitada; pero en cambio, por este mismo carácter suyo, ella dispone de los medios que le permiten prever: puede recordar y puede inferir. El instinto en cambio, por su carácter intuitivo, es certero pero reducido. "Hay cosas que sólo la inteligencia es capaz de buscar, pero que por sí misma no encontrará jamás. Estas cosas sólo el instinto las encontraría, pero él no sabrá nunca buscarlas". [22]

No hay, pues, incompatibilidad, pero sí hay oposición funcional. La inteligencia nos sirve para pensar lo discontinuo, lo inmóvil, lo inorgánico, las relaciones, lo indiferente. [23] El instinto, en cambio, es extático, es decir, inconsciente; ignora que es un conocimiento. Se proyecta siempre sobre las realidades particulares, sobre lo individual. La inteligencia —la Ciencia— versa sobre lo general, por tanto sobre lo indistinto, lo común. El instinto alcanza lo peculiar, lo cualitativo, lo distintivo, lo que tiene sentido propio. En suma: *lo concreto.*

Una importante dirección del pensamiento contemporáneo sigue, como hemos visto al principio, la marcha hacia lo concreto que descubrimos ya en los primeros escritos de

Bergson. Su mismo pensamiento nos ha explicado por qué en esta marcha podemos vernos introducidos en dominio del misticismo. La misión de la Filosofía en nuestros días es la de encontrar el modo de hablar con sentido de las realidades que tienen sentido. La Filosofía será siempre *logos*. Pero está por verse que el *logos* pueda funcionar nada más geométricamente. Por el contrario, su reforma ya iniciada nos probará que no debe enmudecer, sino que puede adecuadamente expresar la variedad y riqueza de cualidades del mundo concreto en que el hombre vive su vida.

E. NICOL

NOTAS

1 Vid. Jean Wahl. *Vers le concret*. París. Vrin. 1932.

2 Vid. J. Ortega y Gasset. *Defensa del Teólogo frente al Místico* en *Ideas y Creencias*. Buenos Aires. 1940.

3 *Analítica Trascendental*, cap. III.

4 *Analítica Trascendental*, cap. III.

5 Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cap. II, pág. 72.

6 *Op. cit.*, pág. 73.

7 *Op. cit.*, pág. 74.

8 *Op. cit.*, pág. 75.

9 *Op. cit.*, pág. 76.

10 Cf. este pasaje del *Essai* con algunas ideas fundamentales de la *Gestaltpsychologie*, de las cuales constituye una clarividente anticipación.

11 *Op. cit.*, pág. 79. Este es el punto preciso en el cual la teoría del tiempo de Bergson puede hoy ser superada o completada. No es aquí el lugar de discurrir ampliamente sobre la cuestión (de la cual he procurado ocuparme en mi obra *Psicología de las Situaciones Vitales*, cap. I, Colegio de México. 1941), pero podría sugerirse lo siguiente: 1º, la temporalidad es un dato primario de toda

experiencia psicológica. No sólo hay experiencia temporal cualitativa en la experiencia de la duración pura. 2º, la temporalidad, como integrante fundamental de toda experiencia, no excluye la referencia al antes y al después; no es necesariamente indeterminada, sino que contiene primariamente en sí, determinaciones cualitativas que no implican la concepción del tiempo (como un medio homogéneo y cuantitativo), ni, por consiguiente, la conversión del tiempo en espacio. 3º, la temporalidad, como determinación cualitativa de la experiencia no es derivada del espacio ni anterior a él, sino implicada recíprocamente en la espacialidad, la cual es asimismo un dato fundamental y primario de la experiencia, previo al concepto de espacio homogéneo.

12 *Op. cit.*, pág. 95.

13 *L'Evolution créatrice*, pág. 100.

14 Cf. *Matière et Memoire*, pág. 275: *Evolution créatrice*, págs. 236-37; 271-72. Véase, asimismo, sobre estas cuestiones, el libro *Bergson*, Paris, Alcan, 1931, de Vladimir Jankélévitch, que el maestro consideraba como el mejor estudio de que había sido objeto su obra.

15 *Evol. créat.*, pág. 140.

16 Jankélévitch, *op. cit.*, cap. IV.

17 Jankélévitch, op. *cit.*, págs. 210 y 211.

18 Arist., *De Anima*, III, 6.

19 Arist., *De Anima*, III, 3; *De la memoria*, I.

20 Jankélévitch, op. *cit.*, pág. 215.

21 *Evol. créat.*, pág. 139.

22 *Evol. créat.*, pág. 146. Este pensamiento de Bergson se orienta en el sentido de una vitalización de la inteligencia por el instinto, por la cual la oposición entre la razón y la vida sería resuelta última y radicalmente por una integración de la primera en la actividad vital de la persona concreta. No creo que este pasaje haya sido destacado con la intención de conectarlo con los pensamientos de Dilthey y de Ortega, que tienen el mismo sentido.

23 *Evol. créat.*, *passim*.

Bergson y Valéry

Siempre es empeño delicado, y con harta frecuencia vanísimo, aquilatar la influencia de una filosofía sobre una poesía. Porque, por una parte, durante el trecho de algunas décadas, la poesía, lo propio que el modo general de pensar, y aun de portarse, se halla por modo inevitable bajo el influjo de la filosofía recién elaborada. En un momento dado, fué toda Europa cartesiana; reaccionó más tarde unánime en sentido kantiano, para atravesar luego una crisis hegeliana, de que parece querer ser curada por Brunschvicg o Bergson. No hay espíritu que escape a ese flúido venido por lo alto, ni los mejores ni los mediocres, ni quien lo nombra ni quien lo recibe sin conocerlo, lo mismo el sabio que el abarrotero; y quienes lo resisten conscientemente no tienen, al parecer, otra misión que la de acarrear a su vera más argumentos, difusión más esparcida, mayor pasión. Así pues, todos, más o menos, somos hoy bergsonianos, queriéndolo o no; y sólo diferimos en el grado de conciencia con que nos allanamos a serlo.

Y, por otro lado, a través de experiencias casi opuestas, dos espíritus distintos y en la más cabal independencia mutua, pueden (y diría *deben,* si no precisara poner un margen de libertad muy copioso en torno a esta necesidad) en sazón igual de la historia y de la civilización,

orientarse de análogo modo, y traducir, cada cual a su guisa, el *mismo* grado de saturación del aire intelectual. El filósofo, en efecto, cuya memoria lleva el registro de todas las filosofías pretéritas y sus refutaciones respectivas, emprende, deducidos todos los errores, la angosta vía permitida por la evolución conjunta de las ideas y las ciencias. Y no entiendo decir que Bergson debía crear necesariamente el bergsonismo; pero es harto evidente que los nuevos linderos filosóficos y científicos habían de orientar sus reflexiones hacia rumbo más o menos determinado, más allá de los trechos explorados, pero en la prolongación de sus áreas.

El poeta, sin llegar a conciencia tan específica, también hereda una tradición que, si él poseyere espíritu inventivo, le impelirá allende el pasado, rumbo a lo nuevo, pero hacia un nuevo único, sólo porvenir a que tal pasado conduce. Pudo de esta suerte acaecer que los espíritus más receptivos y más creadores del "fin de siglo" no esperaran a Bergson para resultar bergsonianos. Concedamos que Monsieur Teste llevó a cabo anticipadamente el arriesgado experimento que *L'Evolution créatrice* por modo implícito aconseja, esto es, "torcer" la inteligencia sobre sí misma, a fin de que acierte a desprenderse de la vida y de la acción, diseñándose a sí propia y sorprendiendo el secreto de su funcionamiento y de su esencia. "Él era el ser absorto en su variación", proclama Valéry, al explicar a Monsieur Teste, quien se ingenia en crear su propio poder mental mediante la larga labor descrita con la palabra *maturare;* al paso que Bergson demuestra que existir "...consiste en cambiar, cambiar en madurar, madurar en crearse indefinidamente a sí mismo". [1] ¿Qué convendrá deducir de ello? A lo sumo que la aparición de Monsieur

Teste en literatura coincide con la del bergsonismo en filosofía. Y cuanto más, que Monsieur Teste es bergsoniano *avant la lettre;* cuanto más que, carente su finalidad, y sobre todo el motivo de sus diligencias, de la menor relación con el bergsonismo, se expresó, con todo, en términos bergsonianos por haber asimilado la misma herencia agobiadora, y eliminado los mismos frenos del sistema de rieles, y abandonado el mismo lenguaje arcaico. "Conoce (Teste) sólo dos valores, dos categorías, que son las de la conciencia reducida a sus actos: lo posible y lo imposible. En ese raro cerebro, en que la filosofía goza de menguado crédito, [2] en que el lenguaje está siempre sujeto a acusación, no hay pensamiento apenas que no acompañe el sentimiento de su condición provisional; apenas si subsiste otra cosa que la espera y la ejecución de operaciones definidas. Su vida intensa y breve se invierte en vigilar al mecanismo por cuyo medio se instituyen y organizan las relaciones de lo conocido y lo desconocido. Y aun aplica sus potencias oscuras y trascendentes a fingirse tenaz las propiedades de un sistema aislado en que no figura el infinito". [3]

Por bergsoniano que pareciere, Monsieur Teste es no obstante, en el plano de la creación artística, invención original de un poeta en quien pocas cosas, pocas personas y pocos libros influyeron.

Dicho esto, subsiste la realidad de que parecidos fortuitos, semejanzas de expresión, buscadas muy desemejantes y con todo convergentes, legitiman acaso un examen más minucioso de las obras respectivas de Henri Bergson y Paul Valéry.

Empecemos por establecer que sus métodos fueron enteramente distintos: uno de poeta, otro de filósofo. Pero

resulta que el poeta, a través y al margen de sus poemas, desarrolló una obra de pensador, y que existen pocas obras propiamente literarias con más peso que las suyas de inteligencia, de perspectivas filosóficas y de novedad ideística. Y también hay que tomar nota de haber sido el filósofo sumo escritor, hasta el punto de que no haya aparecido jamás en la historia del pensamiento francés obra propiamente filosófica tan remota de la jerigonza habitual y de la sequedad inherente a los descogimientos abstractos. A lo largo de su vida, Bergson dejó altísimos dechados de prosa. Y de esa peculiaridad en uno y otro, deriva la falsa apreciación de entrambos. En realidad, Valéry no es un filósofo aunque la materia de su poesía, altiva, espiritual, haya podido inducir a engaño. Y si es pensador en toda la medida autorizada a un poeta, jamás traspasó, felizmente, el límite en pos del cual el pensador cohibe al poeta. Su visión de las cosas abstractas es arquitectónica y musical. Juicios y proposiciones se superponen unos a otros como ladrillos en argamasa, en la noble erección del muro de sus pensamientos. Su materialización de lo no real, maciza como no hay dos, está a menudo más bien tomada del mundo del volumen que del de los perfumes, sonidos y colores. Nada más revelador, desde este punto de vista, que leer un poema como *Aurore,* traducción voluptuosa de minutos huidizos de la inteligencia. Con hacerse sensible su abstracción hasta el punto de comunicar la embriaguez que sólo las cosas del espíritu producen, cada idea de las que componen el poema va conducida a lo concreto: y las propias ideas reciben allí el nombre de "queridas" y "cortesanas".

La transposición continua del mundo de la inteligencia al del deleite es una de las características de Paul Valéry.

Sometamos a entrambos autores a un ejercicio verdaderamente filosófico, y veremos que uno se entrega a él como poeta, como filósofo el otro. Pidámosles que definan. Hay en las *Analecta* el ejemplo que conviene y la definición de la definición. En ellas Valéry define la noción de *número,* no considerando el número en sí (logrando su esencia, limitando sus atributos), sino registrando las sensaciones sucesivas que le debe. Anota lo que siente, y lo que sabe antes y después del experimento, y confunde así la conciencia de la sensación con su explicación de ella, la existencia del número con su conocimiento. El "esto quema" de los niños es una adquisición del mismo orden, y ofrece, con igual certidumbre, la misma insuficiencia científica. "Intentar definir el número, es intentar situarnos en el punto en que nos halláramos antes de saber lo que el número fuera, sin perder, al mismo tiempo, el conocimiento de él alcanzado, y finalmente pasar de ese primer estado de ignorancia a tal punto actual, sin rehacer todos los rodeos, sin extraviarse en la vida, sin revivirla, pero reemplazando, en suma, el tanteo y la adquisición de la idea según una cantidad media de ensayos, de grados esparcidos, etc....., por un procedimiento finito, por un sistema de actos estrictamente suficiente. Es un acorte". [4]

Compárese este método empírico a la definición del número cual se la establece en el segundo capítulo del *Essai sur les Données immédiates de la Conscience,* [5] y se convendrá en la diferencia de ambos procedimientos.

Valéry no es pues un filósofo, sino un poeta, mas con el gusto de las ideas, y a quien la curiosidad condujo ante el mecanismo del pensamiento; sin que, no obstante, su observación inmovilizara en él el juego de los ritmos y las imágenes.

Bergson no es pues un poeta, sino un filósofo, cuyos procedimientos de estilo, dejando a un lado su innegable valor artístico, sólo sirven al rigor científico o a la diafanidad de sus razonamientos.

Distinguidos sus métodos, precisa no pasar por alto determinadas condiciones biográficas. Hubo un tiempo, en efecto, en que Valéry y Bergson no se conocían, ni podían recibir uno de otro más que lo por escrito, accesible a cualquier espíritu cultivado y estudioso; poeta, el primero, aún desconocido, solitario y tácito; en plan, el otro, de asegurar las bases todavía inciertas de su sistema filosófico.

Prodújose, más tarde, el momento de su doble y fulgurante celebridad, y a partir de él se conocieron y hallaron regularmente en la *Société de Philosophie* de París, donde pudieron, uno de otro, recibir cuanto se trueca por la conversación y el contacto personal: pero ya entonces con sus personalidades íntegras y su experiencia incomunicable.

La influencia, como ella exista, no pudo, pues, ejercerse verdaderamente como no fuera entre las obras del primer período.

A. Thibaudet afirmó ya [6] la analogía de los temas de la *Introduction à la Méthode de Léonard de Vinci* y *Matière et Mémoire,* habiéndose la obra del poeta anticipado en tres años a la del filósofo.

Si se cree hallar la preocupación del dualismo del alma y del cuerpo, o el de las funciones del alma en la *Introduction,* habrá que concluir forzosamente que la analogía existe, puesto que el libro de Bergson se encarga de resolver este tema. Pero si la *Introduction* lo roza corolariamente —y no creo que sea este su tema propio—, habrá que vincular a Valéry no sólo con Bergson, sino con todos los filósofos, empezando por Platón y pasando por Descartes, Leibniz y

nuestros sabios modernos, todos los cuales, según su sistema respectivo, propusieron su solución en este capítulo. Y si a todo precio se insiste en comparar las conclusiones de Bergson y de Valéry, se las descubrirá bastante dispares: Bergson se emplea en separar, en delimitar los elementos constitutivos de nuestras percepciones, en demostrar la autonomía de la memoria relativamente al cuerpo. Valéry, al contrario, ¿no tenderá a mostrar, en un ser superior, la colaboración de las causas, y por ende la convergencia de los efectos?

Asombra que Thibaudet, al parecer tan acostumbrado a advertir la semejanza entre ambos autores, no cite ni una vez el *Essai sur les Données immédiates de la Conscience,* aparecido en 1889. Aquí las aproximaciones abundan.

Paul Valéry, empleando deliberadamente —cierto que por única vez— el tono y aun la jerga filosófica al criticar el concepto universo, en *Au sujet d'Euréka,* condúcese, refutando, de un modo netamente análogo al de Bergson: reduce el problema a una disputa de palabras y demuestra la imposibilidad de una definición: dialéctica familiar a aquel filósofo, quien rehusa definir el concepto de libertad, y prueba que las controversias por lo común desaparecen en cuanto se las desembaraza de los equívocos con que la impotencia del lenguaje las nublara. Por lo demás ambos comparten este punto de vista, explícitamente definido:

"La filosofía, dice Valéry, si de ella se deduce lo vago y lo refutado, viene a parar en cinco o seis problemas, precisos en apariencia, indeterminados en el fondo, negables al grado de cada cual, siempre reductibles a disputas lingüísticas, y cuya solución depende del modo de *escribirlos*". [7]

En tanto, Bergson en su prefacio, y a propósito de cada una de sus conclusiones, sostiene que "el pensamiento permanece inconmensurable con el lenguaje". [8]

Por otra parte, imaginándose anonadar el fundamento de la filosofía, Valéry se limita a denunciar los vicios de una fraseología ideológica:

"Nada podrá ser más falso que la mezcla, por ejemplo, de observaciones internas y de razonamientos, si se lleva a efecto la mezcla sin precauciones, y sin que de continuo quepa distinguir lo calculado de lo observado, lo percibió de lo deducido: lo que es *lenguaje* de lo que es *inmediato*". [9]

Ahora bien, notemos que el mérito de Bergson estriba en haberles quitado al fenómeno psicológico y a la sensación la capa convencional sobre ellos acumulada por el tiempo que ya pasó y las palabras que ya expresaron: así los descubre de nuevo en su mudo nacimiento, en su lozanía original. "Inmediato" y "lenguaje" son las palabras claves del método bergsoniano. Y hay que cobrarlas para resumirlo con alguna exactitud: Hemos falseado los datos *inmediatos* de la conciencia a causa de las necesidades del *lenguaje*. Y mejor que los discípulos o los comentadores de Bergson, un párrafo de *Variété* parece haber extraído todo el jugo del dinamismo bergsoniano:

"De las formas nacidas del movimiento, hay un paso a los movimientos que se convierten en formas, mediante una simple variación de la duración. Si la gota de lluvia aparece como línea, mil vibraciones como un sonido continuo y los accidentes de este papel como un plano pulimentado, y la duración de la impresión se emplea, sola, en ello, cabrá reemplazar una forma estable por una rapidez conveniente en el traslado periódico de una cosa (o elemento) bien escogida. Los geómetras podrán introducir el tiempo, la veloci-

dad, en el estudio de las formas, como podrán apartarlos del de los movimientos". [10]

¿Cabrá, con más idóneo espíritu y más concisa explicación, poner en valimiento la propia tesis del *Essai,* que viene a dar, como se sabe, en el establecimiento de la diferencia y la relación entre sucesión y simultaneidad, calidad y cantidad, duración y extensión? Del propio modo los análisis del filósofo, la restitución, en lo que toca a todos los fenómenos desprendidos de sus formas espaciales, a sus temporales fórmulas, pero sobre todo la manifestada confusión de ellos en que incurrimos, parecen haber inspirado al Sócrates valeriano hartas páginas antiplatónicas, entre las que figura este ejemplo:

"Oh amigo mío, ¿no te parece, pues, admirable que vista y movimiento tan apretadamente se hallen unidos que cambie yo en movimiento un objeto visible, como una línea, y un movimiento en objeto? ¿Y que esta transformación sea cierta, y siempre la misma, y que lo sea mediante la palabra? La vista me otorga un movimiento, y el movimiento me hace sentir su generación y los lazos del diseño. Movido estoy por la vista; enriquecido, por el movimiento de una imagen; y la misma cosa me es dada, ya la aborde por el tiempo, ya la descubra en el espacio". [11]

Y en fin ¿no ejerce sobre sí mismo, como si se hubiera amaestrado en el método de introspección bergsoniana, esa inspección específica en que se recobra la libertad absoluta, y cuyo informe se anota en las *Analecta,* intento significativo, y que, por otra parte, parece ciertamente aconsejado al fin del segundo capítulo del *Essai?* ¿Tiene, en efecto, dicho dietario más objeto que el de sondear "las profundidades de la inteligencia organizada y viviente"? [12]

Ni faltan, además, coincidencias de detalle. Al abrir el primer libro de Bergson, descúbrese en él, como en cada una de sus obras, una refutación de la doctrina de los Eleatas y el nombre de Zenón, éste también engarzado en un verso, ya célebre, de *Charmes,* citado tres veces en *Eupalinos,* y cada vez sin acometida a pesar del desdén que experimenta Valéry por los filósofos.

En otro paraje, [13] en un análisis notable del sentimiento de la gracia, Bergson pretende que el placer de la danza, sólo cuantitativo al parecer, es en realidad cualitativo. Reléase *L'Ame et la Danse* mirando a este particular, y se verá que fué el análisis cualitativo de la emoción estética lo que suscitó la novedad de la mayor copia de las imágenes.

Analogía de ideas, pero asimismo analogía de semántica.

Así, la voz ausencia es empleada por Bergson en el sentido positivo que le presta el poeta. Conviene, empero, advertir que Valéry recibió esta idea no del filósofo, sino de Mallarmé. Monsieur Teste permanece indiferente a las contingencias por hallarse perpetuamente presente a un orden de realidades organizadas en su propio silencio. Su silencio, pleno y cabal, su ausencia ocupada es, transferida al plano intelectual, la contemplación de la obra estética, soñada y absoluta, de Mallarmé.

También los dos, Bergson y Valéry, atribuyen al sueño igual valor fecundo. [14] Bergson, por su parte, expone en *Le Rêve* [15] de qué suerte "sigue el espíritu funcionando en el sueño", mientras que Monsieur Teste al adormilarse en la cama, a cuyo elogio acaba de dedicarse, murmura: "el sueño continúa cualquier idea..." En ese estado y en ese minuto en que termina *La soirée avec M. Teste,* empieza

La Jeune Parque, cuyo objeto es precisamente describir el inaferrable trabajo del espíritu durante el sueño.

Bergson y Valéry concuerdan además en lo que toca a la eficiencia característica del trabajo del espíritu. Quieren ambos que el esfuerzo intelectual se añada al ser en actividad para aumento de su valor, pues la obra reacciona sobre su autor, acreciendo en él su futura capacidad de elección y de acción. Valéry llega a ver en este especial beneficio un resultado tan satisfactorio en sí mismo, que le desinteresa ya de la obra terminada, lo propio que de su suerte o de su éxito.

Para llegar a dicha conclusión idéntica, emprendieron, sin embargo, sendas harto distintas, partiendo de premisas sin posible enlace. Para Bergson, se trata de una deducción lógica de su concepto del universo, que hállase en la base de la tesis defendida en *L'Evolution créatrice.* Para Valéry, es fruto de experiencia directa, y de su propia obra de escritor. Pero no hay que proseguir la comparación de ambas teorías más allá de los límites fijados. Porque si fuese menester confrontar la idea que estos autores se forman del arte de escribir, acabaríamos dando con el absoluto desacuerdo. Bergson, sin duda, no se ha manifestado sobre este punto sino incidentalmente, pero escribió, en efecto, en *L'Energie spirituelle* (p. 49), de modo explícito: "En realidad, el arte del escritor consiste sobre todo en hacernos olvidar que usa palabras". Sábese, en cambio, que todo el arte de Valéry, continuador del de Mallarmé, consiste, al contrario, en lograr que *aparezca* la palabra, en restituirle su virginidad y su plenitud de acento, en celar la idea en el corazón de la frase, como la almendra en la cáscara. "El pensamiento debe estar celado en el verso como la virtud nutritiva de un fruto". [16]

En el segundo capítulo de *L'Evolution créatrice,* en que se emplea en diferenciar el instinto de los animales y la inteligencia humana, el filósofo ve en el empeño del espíritu una condición, pero también una recompensa. Halla en el instrumento imperfecto que el hombre hubo de fabricarse penosamente (en contraste con el instrumento natural y perfecto secretado por el instinto), la liberación del hombre, el medio de su poder, pero mayormente la condición de un progreso ilimitado: "Sobre todo, reacciona (el instrumento) sobre la naturaleza del ser que lo fabricara, pues, al llamarle a ejercer una nueva función, le confiere, por decirlo así, una organización más rica, ya que se trata de un órgano artificial que prolonga la organización debida a la naturaleza. A cada necesidad que satisface, crea una nueva, y de este modo, en vez de cerrar, como el instinto, el círculo de acción en que el animal se moverá automáticamente, abre a tal actividad un campo indefinido en que le empuja cada vez más lejos y le hace de vez en vez más libre". [17]

La misma idea reaparece en *L'Energie spirituelle:* "Penoso es el esfuerzo, pero también precioso, más precioso todavía que la obra que consigue, porque, gracias a él, sacó uno de sí más de lo que encerraba, y se levantó sobre sí mismo". (p. 23.) Y, más adelante: "El acto voluntario, de que hablábamos un momento ha, no es otra cosa que un conjunto de movimientos aprendidos en experimentos anteriores, y a dirección cada vez nueva desviados por esa fuerza consciente, cuyo empleo parece ser el de traer sin descanso algo nuevo al mundo. Crea, en efecto, lo nuevo fuera de ella, ya que dibuja en el espacio movimientos imprevistos, imprevisibles. Y crea también lo nuevo en su propio interior, puesto que la acción voluntaria reacciona sobre quien

la quiso, modifica en cierta medida el carácter de la persona de quien emana, y lleva a cabo, mediante una especie de milagro, esta creación de uno por sí mismo que tiene toda la traza de ser el objeto cierto de la vida humana". [18]

Y Valéry declara, por boca de su doble, Monsieur Teste, que la invención no es fin en sí misma, sino sólo el medio de aumentar la calidad y el potencial de su ser: "Hallar no es nada. Lo difícil es añadir a lo que se halló". Más tarde, a lo largo de su producción poética, se habrá convencido de que en verdad el acto (para él, el poema), se refleja sobre su agente, y que además en este acrecimiento íntimo consiste la dignidad de la obra de arte, independientemente de su valor intrínseco; y que por este solo aumento vale la pena de esforzarse. Porque así lo ha afirmado y repetido a cada ocasión de disertar sobre la técnica literaria, sobre las relaciones entre público y autor, sobre los méritos del arte. "Nada estimaba, nada quería retener de lo que (mi espíritu) podía producir sin esfuerzo, pues creía que sólo el esfuerzo nos transforma y trueca nuestra facilidad primera —que procede de la ocasión, y se agota con ella— en una última facilidad que acierta a crearla y dominarla". [19] O mejor todavía: "Recuerdo que la sola idea de composición o de construcción solía embriagarme, y que no imaginaba obra más admirable que el drama de la generación de una obra cuando ésta excita todas las funciones superiores de que podemos disponer". [20] Y es esta misma idea la que, traspuesta a una apoteosis, cierra el poema *Palmes,* cierre a su vez de la colección *Charmes:*

Qu'un peuple à présent s'écroule
Palme! ...irremisiblement!
Dans la poudre qu'il se roule

Sur les fruits du firmament!
Tu n'as pas perdu ces heures,
Si légère tu demeures
Après ces beaux abandons;
Pareille à celui qui pense
Et dont l'âme se dépense
A s'accroître de ses dons! [21]

Yendo más lejos, comprobemos que ambos autores se valieron alguna vez del mismo vocabulario. Anotemos, ante todo, el empleo del epíteto *puro.* Hállasele en Valéry, en su sentido filosófico, a cada paso de su obra en prosa, y con inaudita variedad de sonido en su obra poética; este es el vocablo valeriano, la nota poderosa y cimera de su obra, la luz blanca y dura que ella irradia. Pero en Bergson también, *puro* es voz inevitable, que define su filosofía, y le ayuda a desenmarañar la confusión de problemas que un lenguaje común y atiesado complicó, traicionando el paso instantáneo de los hechos psíquicos, y posee, en fin, en esa obra de ciencia que es parejamente obra de arte, la doble resonancia filosófica y poética. Pero tampoco esta vez fué ninguno de los dos el primero en la adopción: Valéry encontró el epíteto en Mallarmé, enteramente dispuesto a su nueva resonancia. Cobrólo allí, y acaso Bergson también, aunque precisa recordar que Kant lo introdujo en la terminología filosófica al incorporarlo a su famoso título.

Detalle aún más impresionante: en ambos acaece igual asociación de palabras conllevando la misma definición: la "pura duración" es dicho que en una y otra prosa resuena con insistencia que es imposible olvidar. Y como existe un dios solícito para los genios, tuvieron la fortuna,

poeta y filósofo, de que la expresión que les convenía por su propiedad luciera además el encanto de su aliteración ya resuelta y de su música prolongada. [22]

Detengámonos un momento en esta noción de tiempo, tal como fué por ambos utilizada.

Para Valéry la "pura duración", es el ser recubierto por la mentira de la personalidad, el yo invariable y permanente, al que es menester que se procure alcanzar. Para Bergson, es la única realidad psicológica, que la presencia de una sombra nos oculta a nosotros mismos.

Valéry ha visto en el misterioso resorte de nuestras facultades intelectuales, en la variedad de nuestros sentimientos, en el retorno de nuestras pasiones, en los espejismos de la naturaleza, en la fuga de las horas, en el propio resplandor de la luz, el fenómeno doble y único de la movilidad y la identidad, de la multiplicidad y la unidad: "¿Qué significa la palabra Presente para un elemento de cerebro o de médula cuyas modificaciones propias se transmiten a tal otro mediante el Tiempo?" [23] Monsieur Teste emergió de esta preocupación que a él mismo le embargaba: "El arte delicado de la duración, el tiempo, su distribución y su régimen, su inversión en cosas harto escogidas, para nutrirlas especialmente, era una de las grandes investigaciones de Monsieur Teste".

De este sentimiento de la importancia del tiempo en la textura del ser, Valéry derivó una angustia personal, una visión del mundo, al mismo tiempo que nuevos, originales efectos poéticos. Me limitaré a citar como ejemplo algunas líneas del poema titulado *Comme au bord de la mer:*

Comme au bord de la mer
Sur le front de séparation,
Sur la frontière pendulaire
Le Temps donne et retire,
Assène, étale,
Vomit, ravale,
Livre et regrette,
Touche, tombe, baise et gémit
Et rentre à la masse,
Rentre à la mer . . .

Je m'abîme dans l'intervalle de deux lames.—
Ce temps a regret
Fini, infini . . .
Qu'enferme ce temps?
Quoi se resserre, qui se rengorge?
Qui mesure, et refuse, et me reprend ce temps?
Imposante impuissance de franchir, ô vague!
La suite même de ton acte est se reprendre,
Redescendre pour ne point rompre
L'integrité du corps de l'eau!
Demeurer mer et ne point perdre
La puissance du mouvement! [24]

. . . .

Entends indéfiniment, écoute
Le chant de l'attente et le choc du temps,
Le bercement constant du compte,
L'identité, la quantité,
Et la voix d'ombe vaine et forte,
La voix massire de la mer

Se redire: je gagne et perds,
Je perds et gagne...
Oh! jeter un temps hors du temps!

. . . .

Para Bergson la noción del tiempo es todavía más importante. Constituye la sustancia misma de su filosofía. Porque su descubrimiento es éste: La acción omnipotente e indefinible de la duración: "Mas la duración es ciertamente algo distinto de eso, para nuestra conciencia. Percibimos la duración en una corriente que sería imposible remontar. Es fondo de nuestro ser, y, harto nos damos cuenta de ello, sustancia misma de las cosas con que estamos en comunicación". [25] Descubrió el filósofo la ley de la alteración y la conservación recíprocas, la ley del desgaste y de la invención; reintegró la existencia del tiempo movible a las categorías de que lo echaran los filósofos, porque la inteligencia, para el razonamiento, necesita aislar, inmovilizar, transformando inevitablemente lo dinámico, sola realidad, en un estático teórico, su único punto de apoyo.

"El rasgo genial de Bergson, escribe Jacques Maritain, quien por lo demás le condena en nombre de Santo Tomás de Aquino, fué ver que si la ciencia de los fenómenos envuelve y disimula por sí misma en su orden propio y en su objeto formal una materia metafísica, ésta no podrá ser sino el tiempo". [26]

Armado de este concepto de la duración, rehizo la psicología del *Essai sur les Données immédiates de la Conscience;* estudió de nuevo el añejo problema de la dualidad de lo material y lo inmaterial en *Matière et Mémoire;* y,

finalmente, en la cosmogonía grandiosa de *L'Évolution créatrice* explicó por ella la creación y la diversidad de las especies y la vida y la muerte.

En su nombre, rehusó parejamente las doctrinas del finalismo y del mecanicismo, que yerran, a su juicio, sea negando la actividad creadora del tiempo, como hacen los tomistas, o bien negándolo enteramente, o confundiéndolo con la repetición.

En resumen, la noción del tiempo, "la intuición de la duración", [27] es fundamental en la filosofía bergsoniana, y su razón de ser y su originalidad. Mientras que en Valéry, quien la debe a su acuidad receptiva, es ante todo modalidad de su percepción, a cuyo dictado escribe.

* * *

Pero conviene no llevar demasiado lejos el paralelo entre los dos conceptos. Examinados de cerca, se advierte en ellos una diferencia de monta. Ambos, es cierto, dividen la naturaleza humana en dos yos que, en cierta medida, se corresponden: un yo profundo, un yo puro, un yo absoluto y un yo superficial (que roza el mundo por su superficie), un yo contingente, un yo relativo: "Pero cada vida, tan particular, posee sin embargo, en profundidad de tesoro, la permanencia fundamental de una conciencia que en nada se afirma; y así como el oído recobra y repierde, a través de las vicisitudes de la sinfonía, un sonido grave y continuo que nunca deja de residir en ella, pero que a cada instante deja de ser captado, el *yo* puro, elemento único y monótono del propio ser en el mundo, recobrado y reperdido por sí mismo, mora eternamente en nuestro sentido; esa profunda nota de la existencia domi-

na, apenas se la escucha, toda la complicación de condiciones y variedades de la existencia". [28]

Mas en lo que divergen es en la relación de esos yos entre sí. Según Bergson, hay verdaderamente dos seres en cada uno de nosotros: un yo verdadero y libre, al que empareda el otro, producto artificial y convencional, determinado y esclavo, tan denso a las veces que ahoga la vida interior para medro de sus ademanes de títere. "Existen, pues, finalmente, dos yos diferentes, uno de los cuales viene a ser como proyección exterior del otro, su representación espacial y, por decirlo así, social. Alcanzamos el primero mediante una reflexión bien ahondada, que nos hace aprehender nuestros estados interiores como seres vivos en vía, sin descanso, de formación; como estados refractarios a la medida que se interpretan, y cuya seguida en la duración nada ofrece en común con una yuxtaposición en el espacio homogéneo. Pero los instantes en que así volvemos a aferrarnos, son escasos; y por ello somos escasamente libres. La mayor parte del tiempo vivimos exteriormente a nosotros mismos, y no distinguimos de nuestro yo más que su fantasma decolorado, sombra que la pura duración proyecta en el espacio homogéneo". [29] Para conocerse uno mismo, es menester quebrar la engañosa "corteza", y ponerse, de un brinco voluntario, ante sí. "Ya mostramos que... nuestro yo concreto, nuestro yo vivo, se recubría de una corteza exterior de hechos psicológicos netamente dibujados, separados unos de otros, y, por tanto, hincados. Y añadimos que, para comodidad del lenguaje y facilidad de las relaciones sociales, teníamos el mayor interés en no quebrar esta corteza y en admitir que dibuja exactamente la forma del objeto que recubre". [30]

En cambio, para Valéry existe solamente un ser, pero que reviste dos formas diferentes, o, mejor, cuyos dos cabos se asoman a vidas diferentes: "una vida generalizada y otra particular". [31] En el fondo de nosotros mismos, el yo esencial se une a la vida permanente... En el borde de nosotros mismos, el yo accidental es retenido por los halagos (los *charmes* que cantara Valéry) del mundo exterior. Pero se pasa progresivamente de uno a otro, y ello permite el conocimiento gradual de sí mismo por el descenso, muy atento, a los entresijos. Cuando habla de dividir el ser en dos personas, es para designar una de sus funciones, la función de vigilancia, y separarla del todo: trátase de una metáfora que facilita el análisis: "Pero el ser del espíritu — *el hombrecillo que mora en el hombre* (y siempre supuesto en la tosca imaginación que nos forjamos del conocimiento)..." [32]

Otra diferencia: ciertas reflexiones diseminadas en las *Analecta* suponen una psicofísica que viene a quedarles subyacente, y contra la que Bergson se elevara en el primer capítulo de su *Essai*.

Se exagera, pues, al querer reducir a Paul Valéry al "tipo bergsoniano". En todo caso, no se advierte en su obra una adhesión al sistema, ni una conversión a la disciplina, de Bergson. De ella se separa en extremos importantes, y se le advierte resuelto a dirigir sus atenciones según sus fuerzas personales.

Y no hay comunidad alguna de principio.

De modo que la reflexión continua prueba hasta qué punto esos espíritus se hallan a la vez próximos y distantes. Tocaron, sin duda, los mismos yerros de las filosofías y se obstinaron en el mismo filosófico problema central, el de la conciencia. En todas las obras de Paul Valéry, bajo

diferentes encarnaciones, se reconoce la misma idea, la del estudio de sí mismo como ser universal, o bien —pero se trata de lo mismo— la de la transformación, la de la autoridad nueva que la inteligencia cobra cuando la conciencia penetra todas sus operaciones: tal es el tema, al menos, de la *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci* y de *Eupalinos*. A esta busca de la universalidad del ser bajo la personalidad del individuo, otra se añadió: la busca de un método que permitiera a la inteligencia, mediante una especie de automecanismo, perfeccionarse a sí propia, gracias al análisis y al uso consciente de sus medios, alcanzando así una definición del ser, del yo puro.

Pero el tema del *Essai sur les Données immédiates de la Conscience,* estriba asimismo en desprender ese yo puro, tras cuyo deslinde Bergson intentará explicar la intención de la materia, en *Matière et Mémoire,* y hasta su naturaleza, en *L'Evolution créatrice*. Con todo, reconocida esta que podría llamarse identidad de curiosidad, aparece diametral la diferencia de las conclusiones finales. De modo esquemático, la actitud de Bergson tiende a hallar de nuevo en nosotros una originalidad personal y casi animal, por la que sesgadamente la conciencia, huella divina, se abre paso para conducir, no a cada uno de los seres animados, sino a la especie entera, hacia mayor libertad. La actitud de Valéry, al contrario, se inclinaría a crear en nosotros una impersonalización (sobrehumana — o específicamente humana), resultado del desarrollo individual de la conciencia a cualquier precio, con o sin genio.

* * *

Así, la comparación de ambas obras viene a dar en este resultado: las divergencias son profundas; los parecidos, numerosos, pero sólo formales. Aquéllas, empero, bastan para que, al primer impulso, se piense en explicarlas por la influencia.

Ya A. Thibaudet escribía: "Valéry y Bergson, aun ignorándose recíprocamente, parecen expresar en dos lenguajes una intención análoga". Pero acabamos de ver que se trata más de analogías a la vez secundarias y precisas que de una identidad de intuición. Otra vez, departiendo con F. Lefèvre, protestó Valéry [33] de su ignorancia de la obra bergsoniana. Finalmente, pude recoger en persona, del mismo poeta, su afirmación repetida de no haber leído el *Essai sur les Données immédiates de la Conscience*.

Vendríamos, pues, a encontrarnos ante el renovado misterio de la coincidencia de los grandes espíritus. Desde cierto punto de vista, no me parece ésta más sorprendente que la aparición simultánea de una invención científica en dos distintos parajes del mundo intelectual, como, por ejemplo, el experimento de Pascal y el de Torricelli, o aun el descubrimiento del fonógrafo, en París por Charles Cros y en América por Edison, a algunos años de distancia. El punto de arribo de los experimentos precedentes, por una parte, y el grado, por otra parte, de sazón de las ideas, provocan estos encuentros y, hasta cierto punto, los explican. Mas ello fuera una explicación histórica harto vecina de la de un determinismo sumamente equívoco. Nos hallaríamos, a pesar nuestro, y a pesar de un desasimiento crítico y voluntario, amasados por la civilización y la sociedad de nuestro tiempo. Vendríamos a ser, infaliblemente, resultados del siglo, acu-

sados por su sabor y su sol; y sus espíritus más independientes, los que parecen adelantarse a él porque lo dominan, no pasarían de ser su eco resonante. Contemporáneos, seríamos todos juntos inventores y fautores de las proezas científicas e intelectuales de nuestra generación. Determinismo demasiado riguroso que explica sólo la medianía y condena la presencia deslumbradora de los genios.

Por mi parte, preferiría corregir esta conclusión, no enteramente falsa, mediante una consideración más individualista, o, si se quiere, más metafísica.

Me inclinaría más bien a creer que, en cierto grado de desarrollo, las circunvoluciones cerebrales reaccionan según el mismo norte. A cierto grado de inteligencia corresponderían el gusto y la adopción de las mismas ideas, y se notaría gracias a él igual claror en las mismas insondables tinieblas luminosas. Etapas habría igualmente en que las inteligencias pensaran lo mismo. La semejanza de las diligencias espirituales quedaría en cuestión de jerarquía. Y esas coincidencias de las mejores mentes serían, en consecuencia, indicio maravilloso de que tal vez exista, a determinada altura, una unidad mental, y por tanto una ley susceptible de ser descubierta.

En cuanto a Valéry y a Bergson, habrían alcanzado el plano de síntesis en que ciencia, filosofía y arte vienen a unirse, obedeciendo a las mismas disciplinas y requiriendo la misma traducción. Pero también su calidad, sumamente individual y genial, habríales puesto en el plano de visión en que la palabra "verdad" consigue un sentido.

E. Noulet

NOTAS

1 Paul Valéry. *La soirée avec M. Teste.*

2 Tampoco Bergson es muy tierno hacia los filósofos.

3 Paul Valéry. Prefacio de la segunda traducción inglesa de *La soirée avec M. Teste.*

4 *Analecta*, p. 21, pensamiento XXI.

5 P. 57 y siguientes.

6 A. Thibaudet. *Paul Valéry.*

7 Avant-propos. *Variété*, p. 100.

8 *Essai sur les Données immédiates de la Conscience*, p. 156.

9 *Analecta*, p. 20, pensamiento XIX.

10 *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci. Variété*, p. 233.

11 *Eupalinos*, p. 142.

12 *Essai sur les Données immédiates de la Conscience*, p. 108.

13 Ibid., p. 9.

14 Indícalo ya Thibaudet. *Paul Valéry*, p. 117.

15 *L'Energie spirituelle*, cap. IV.

16 Paul Valéry. *Littérature.*

17 *L'Evolution créatrice*, p. 153.

18 *L'Energie spirituelle*, p. 32-33.

19 P. Valéry. *Fragments des mémoires d'un poème*, p. III. Postfacio del libro *Paul Valéry*, por E. Noulet.

20 Ibid., p. XXXVII.

21 Paul Valéry. *Morceaux choisis*, p. 45.

22 En francés, menos sonora, y más sutilmente, que en español: "pure durée".

23 Carta a Pierre Louys. *Morceaux choisis*, p. 298.

24 ¿Cabría haber excedido esta expresión, en un intento de traducir en imágenes el pensamiento capital de *L'Evolution créatrice?*

25 *L'Evolution créatrice*, p. 42.

26 Prefacio de la segunda edición de *La Philosophie bergsonienne, études critiques*. (*Le Roseau d'or*. 1929. 4 série. P. 113).

27 Carta a Harald Höffding, reproducida en un apéndice de la traducción francesa del libro de Höffding sobre *La Filosofía de Bergson*, p. 160 a 161.

28 Note et Digression. *Varieté*, p. 204.

29 *Essai sur les Donnés immédiates de la Conscience*, p. 178.

30 Ibid., p. 128.

31 Note et Digression, *Variété*, p. 190.

32 Paul Valéry. *Lettre d'un ami.*

33 Frédéric Lefèvre. *Entretiens avec Paul Valéry*, p. 77.

Concepto de la Filosofía según Bergson

En su afán de rigor y exactitud cada filósofo se ve impelido no sólo a revisar lo que se ha pensado antes que él en la historia, sino también a rehacer el método, de acuerdo con su idea de la Filosofía. El método en su estructura, no es un elemento accidental que pueda ponerse a un lado como innecesario para comprender la doctrina filosófica. Forma, al contrario, un todo indisoluble con ésta, y es un dato esencial para juzgar el valor de la filosofía. No existe un método general de filosofar, como existe un solo método científico. En realidad, cada filosofía exige su método propio, y puede decirse que uno de sus rasgos distintivos es la individualidad de sus procedimientos. No será posible entonces captar el sentido de una doctrina, saber qué es una determinada filosofía, si no se pone en claro antes cómo esa filosofía ha sido hecha. Tal y como se presenta nuestra época con su cúmulo de filosofías disputándose cada una la preeminencia, resulta mucho más fructífero y atrayente considerar al filosofar mismo, en la viviente realidad del pensador, que el producto objetivo concluso y desprendido de los procesos individuales que lo engendraron. Puesto que la estructura del método debe variar con las finalidades que se persigan, tratemos de precisar cuál será para Bergson el fin de la filosofía y los procedimientos más adecuados para lograrlo.

La filosofía no debe ser ya, como antes, obra de un filósofo que expresa una visión única y global del todo; no debe ser la filosofía un sistema individual *a prendre ou a laisser.* "La filosofía que nosotros reclamamos es más modesta y la única capaz de completarse y perfeccionarse. La inteligencia humana tal como nos la representamos no es la que representaba Platón en la Alegoría de la Caverna. No tiene la función de contemplar el paso de sombras vanas ni de volverse hacia atrás para contemplar el astro deslumbrante. Uncidos como bueyes de labor a una pesada tarea, sentimos el juego de nuestros músculos y de nuestras articulaciones, el peso de la carreta y la resistencia del suelo. Actuar y saber actuar, entrar en contacto con la realidad y vivirla, pero en la medida solamente en que interesa al cumplimiento de la obra y al surco que se abre, he ahí la función de la inteligencia humana. Sin embargo, nos baña un flúido benéfico de donde tomamos la fuerza para trabajar y vivir. De este océano de vida en que estamos sumergidos aspiramos siempre algo y sentimos que nuestro ser o al menos la inteligencia que lo guía se ha formado por una especie de solidificación local. La filosofía no puede ser sino un esfuerzo para fundirse de nuevo con el todo. La inteligencia al reabsorberse en su principio, revivirá su propia génesis al revés. Pero la empresa no podrá realizarse de golpe, será necesariamente colectiva y progresiva. Consistirá en un cambio de impresiones que corrigiéndose entre sí y superponiéndose unas a otras acabarán por dilatar en nosotros la humanidad y por lograr que se trascienda a sí misma". [1]

---

1 *L'Evolution créatrice,* p. 208 y sig.

Es decir que la filosofía se enuncia aquí como una especie de reforma de la inteligencia que supere sus limitaciones prácticas, a fin de contemplar con una mirada más amplia la totalidad de la existencia y de amplificar el ser mismo del hombre. La inteligencia humana, para Bergson, es un instrumento creado por la vida en beneficio de sus necesidades. Como la más apremiante de todas es actuar en el mundo material, la inteligencia se ha modelado de acuerdo con las formas de ese mundo. Así la inteligencia se mueve con toda facilidad en el orden de lo físico porque está en su propio ambiente, como el pez en el agua. En la ciencia positiva, la razón logra un conocimiento fiel de la realidad que puede considerarse como absoluto, pues el hombre no podría moverse en lo irreal. ¿Pero tienen el mismo valor los conocimientos relativos a la vida y al espíritu? Hasta ahora las ciencias positivas han explicado mecánicamente estos dominios de lo real, aplicándoles las mismas categorías que con tanto éxito han servido para conocer el mundo físico. Ahora bien, este método obedece evidentemente a un prejuicio sobre la naturaleza de todo lo real. Si se aplica el mismo procedimiento de conocer al mundo de lo viviente y lo espiritual es que se postula la identidad de todo lo existente.

Toda filosofía comienza por un supuesto sobre la realidad que pretende conocer. Y no podría ser de otro modo porque entonces el pensador carecería de un punto de referencia, de una idea directriz para orientar sus especulaciones. Pero esto no quiere decir que su hipótesis sea arbitraria y carezca de una razón que la justifique. Bergson insiste constantemente, como resultado de su crítica a las teorías biológicas y psicológicas, en que los cuadros del mecanismo y el materialismo no encajan con el objeto que pretenden

explicar. Su crítica tiende a demostrar la improcedencia de la aplicación de estos cuadros intelectuales, y quiere precisamente romperlos. De esta crítica se adquiere la convicción de que no existe la identidad de lo real postulada por la ciencia. Uno de los valores del pensamiento bergsoniano es la rotunda afirmación de que los órdenes de la vida y del espíritu son muy diversos al mundo de la física. En esta posición Bergson no se encuentra solo. Ya la filosofía alemana desde fines del siglo pasado establece que la validez de la filosofía de Kant rige solamente para la física, es decir, que el espacio, el tiempo y las categorías kantianas, no son únicas y habrá que emprender una crítica semejante en otras ciencias. Dilthey en cierto modo lo hace para la psicología y sugiere, además, una "Crítica de la Razón Histórica". Pero lo que pasa en realidad es que si en el campo de la física las categorías se encuentran hechas y la crítica filosófica sólo tiene que definirlas y constatarlas, en otros campos científicos hay que empezar por hacerlas. En este punto el bergsonismo se coloca en una actitud original y reclama esta labor para la filosofía. "El conocimiento científico podría enorgullecerse de que se atribuía un valor uniforme a sus afirmaciones en el dominio entero de la experiencia. Pero precisamente porque todas se encontraban colocadas en el mismo rango, acababan por ser afectadas por el mismo grado de relatividad. No será lo mismo cuando se comience por hacer la distinción que según nosotros se impone. El entendimiento está en su casa en el dominio de la materia inerte. Sobre esta materia se ejercita esencialmente la acción humana, y la acción, como antes decíamos, no podría moverse en lo irreal. Así siempre que se considere a la física en su forma general y no en el detalle de su realización se puede decir que toca lo absoluto. Al contrario. sólo

por accidente —casualidad o convención, como se quiera— la ciencia obtiene sobre lo vivo un resultado análogo al que logra sobre la materia bruta. Aquí la aplicación de los cuadros del entendimiento ya no es natural. No queremos decir que no sea legítima en el sentido científico de la palabra. Si la ciencia debe extender nuestra acción sobre las cosas y si no podemos actuar sino con la materia inerte por instrumento, la ciencia puede y debe tratar lo viviente como lo inerte. Pero debe entenderse que mientras más penetre en las profundidades de la vida, el conocimiento que nos proporcione será más simbólico y relativo a las contingencias de la acción. Sobre este nuevo terreno la filosofía deberá seguir a la ciencia para superponer a la verdad científica un conocimiento de otro género que podríamos llamar metafísico. En el absoluto somos, circulamos y vivimos. El conocimiento que tenemos de él es, sin duda, incompleto, pero no exterior y relativo. Es el ser mismo en sus profundidades lo que alcanzamos por el desarrollo combinado y progresivo de la ciencia y la filosofía". [2]

La filosofía, dice también Bergson, nos introduce en la vida espiritual. En los *Datos inmediatos de la conciencia* y en *Materia y Memoria* aborda algunos problemas esenciales que se refieren al espíritu. Podemos decir entonces que para Bergson los objetos fundamentales de la filosofía son lo viviente y lo espiritual. Su filosofía se inspira en una aspiración de realismo que la ciencia no satisface porque esquematiza la realidad y la deforma. Trata de superar todo relativismo y aspira a lo absoluto, término que se repite frecuentemente en sus escritos y refleja un eco lejano del romanticismo alemán.

---

2 *L'Evolution créatrice*, p. 216 y sig.

Se impone entonces una división del trabajo entre ciencia y filosofía. Pero hasta ahora, la filosofía recibe de manos del sabio los conocimientos ya hechos y tiene que respetarlos como cosa juzgada. Superpondrá a estas verdades científicas una crítica del conocimiento o una metafísica. Como no ha intervenido en las cuestiones de hecho, se ve reducida a formular en las cuestiones de principio las actitudes inconscientes de la ciencia frente a la realidad. La filosofía se convierte así en una corte de suprema instancia que se limita a confirmar las sentencias que la ciencia ha decretado irrevocablemente. Tratándose de las ciencias de la vida y del alma, la filosofía tendría que aceptar sus verdades falseadas por el geometrismo de la razón, dada su manera habitual de entender lo viviente a través de lo inerte. *A priori* tendrá que aceptar la explicación mecanicista de todos los fenómenos naturales, la unidad simple del conocimiento y la unidad abstracta de la naturaleza. La filosofía, dice Bergson, debe intervenir en las cuestiones de hecho, invadir el dominio de la experiencia. "El deber de la filosofía sería, pues, intervenir aquí activamente, examinar lo viviente sin la idea preconcebida de utilización práctica, desprendiéndose de las formas y hábitos propiamente intelectuales. Su objeto es especular, es decir, ver; su actitud frente a lo viviente no podría ser la de la ciencia, que sólo tiende a la acción y que no pudiendo actuar sino con la materia inerte, considera al resto de la realidad bajo este único aspecto". Así que entonces la ciencia, la teoría del conocimiento y la metafísica, serían llevadas al mismo terreno. Por lo pronto, habría una cierta confusión, pero después acabarían por sacar partido de su encuentro.

¿Pero cómo será posible romper con los hábitos intelectuales para reformar a la razón? Se objetará que es en

vano ir más allá de la inteligencia, porque habría que hacerlo con la inteligencia misma, lo cual es un círculo vicioso. Pero esto equivaldría a probar de modo semejante, la imposibilidad de adquirir un hábito nuevo cualquiera. La esencia del razonamiento es encerrarnos en el círculo de lo dado; pero la acción rompe el círculo. Si existiera alguien que jamás hubiera visto nadar a un hombre razonaría diciendo que es imposible nadar porque para aprender a nadar hay que flotar en el agua y por lo tanto, saber nadar ya. Pero si se arrojara al agua, sin razonar sobre la natación, se convencería pronto de que los hechos no hacen caso al razonamiento lógico. No hay más remedio que arrojarnos osadamente en medio de la vida y esforzarnos por comprenderla en su peculiaridad, arrancándonos de la mente los anteojos del interés.

Toda la obra filosófica de Bergson es una viviente realización del método de pensamiento defendido en algunas páginas de *La Evolución creadora* de donde hemos desprendido las citas anteriores. En cada uno de sus libros, partiendo de diversas posiciones, emprende una crítica que converge al mismo punto: demostrar que todas las facultades intelectuales tienen como norma las necesidades de la acción del hombre sobre el mundo exterior. A esta teoría del conocimiento, que no es Bergson el único en defender, es a lo que se ha llamado Pragmatismo. Las consecuencias que de esta tesis se desprenden para la filosofía, parecen imponerse lógicamente. Si la filosofía es una manera de pensar cuyo fin es obtener un conocimiento desinteresado, es decir, sin otro objeto que la contemplación pura de la verdad, resulta evidente que la inteligencia no es el instrumento adecuado para filosofar. Además, la filosofía intelectualista, que es la única que ha existido en todos los tiempos, apare-

ce, desde este punto de vista, como un error secular. El error de la metafísica —repite Bergson con insistencia— consiste en haber aplicado a la especulación un instrumento destinado a la acción.

Nadie puede en estos momentos negar el valor técnico de la ciencia que en todas partes es visible como un dominio cada vez mayor que el hombre ha conquistado sobre la naturaleza. Pero sería también una exageración injustificada no reconocer el valor teórico que tiene la ciencia. Bergson no pudo librarse, a pesar de todo, de la influencia de la filosofía inglesa, en especial de Spencer, con el cual polemiza frecuentemente. A este influjo se debe tal vez que Bergson no haya podido sustraerse de un error muy general a fines del siglo pasado denominado "psicologismo". En definitiva Bergson explica el conocimiento por leyes psicológicas que a su vez son explicadas por el principio de la acción. El filósofo que con un espíritu tan sutil fué capaz de percibir las diferencias entre los diversos órdenes del ser, no pudo descubrir la autonomía e idealidad del mundo del pensamiento que se coloca aparte de la existencia puramente psicológica. En este punto la filosofía alemana, especialmente la "fenomenología", ha tenido una visión mucho más penetrante y acertada.

Parece haber una cierta incongruencia entre la idea de una reforma de la inteligencia y la idea de la intuición como órgano exclusivo de la filosofía. La necesidad de una reforma de la inteligencia no es con la finalidad única de elaborar teorías científicas más justas sobre los fenómenos biológicos y psicológicos. Bergson habla de profundizar más en la realidad del ser para llegar a una metafísica, "reabsorbiendo la inteligencia en sus principios". Hay, pues, una cierta imprecisión en el pensamiento bergsoniano que no

resuelve en definitiva si proscribe a la razón del campo de la filosofía o la admite, sólo que reformada. Pero de cualquier modo lo importante es que la idea de la reforma y las condiciones de su posibilidad están claramente declaradas en *La Evolución creadora*.

* * *

Bergson es considerado generalmente como anti-intelectualista, no sin duda por mero capricho, sino porque el contenido de toda su obra parece justificar rotundamente aquel título. Sin embargo, un pensamiento tan personal y tan viviente como el de Bergson corre el peligro de ser falseado cuando se pretende apresarlo en el marco inflexible de una etiqueta filosófica. Al definir a Bergson como un anti-intelectualista se entiende sobre todo que su doctrina condena de un modo radical el uso de la razón en la filosofía y que sólo la intuición es el órgano adecuado para aquélla. En efecto, esto se desprende de sus exposiciones, y de constantes declaraciones explícitas que aparecen en sus obras. A decir verdad, la intuición es muy vagamente definida en sus desarrollos filosóficos. Su concepto de la intuición podría reducirse a los siguientes rasgos característicos: no es desde luego una facultad misteriosa de sentido místico. Bergson la refiere a una especie de prolongación del instinto. El instinto es la fuerza vital misma, que opera a ciegas sin saber lo que hace, pero no obstante procede con una precisión maravillosa como si lo guiara un cálculo inconsciente. Si el instinto se hiciera desinteresado y se iluminara de conciencia para ser capaz de reflexionar, se convertiría en intuición. Mientras la inteligencia mira siempre hacia afuera en busca de las relaciones de las cosas, la intuición miraría ha-

cia adentro y podría contemplar directamente la vida misma en su genuina realidad. El conocimiento intuitivo nos colocaría en presencia del objeto sin los trámites del razonamiento que analiza, selecciona y al fin de cuentas tiene que rehacer al objeto para llegar a conocerlo. Pero Bergson no nos dice ni cómo hacer desinteresado el instinto, ni cómo "iluminarlo de conciencia", es decir, falta a su filosofía, para hacerla fecunda, una lógica y una metodología de la intuición, que es lo que han intentado algunos filósofos modernos desde Descartes hasta Husserl, y no lo ha hecho quien más obligado estaba por su franca parcialidad hacia el intuicionismo. Quizá por otra parte la vaguedad e imprecisión de la doctrina se deba al carácter vivo y dinámico del pensamiento bergsoniano que huía de fijarse en fórmulas rígidas. Entonces lo que aparece como un defecto puede resultar, a la postre, una virtud de aquel pensamiento. Yo así lo creo. Considero que la concepción bergsoniana de la filosofía debe entenderse en un sentido mucho menos antiintelectualista de lo que a primera vista aparece, y a confirmar esta tesis tienden los comentarios a los pasajes de *La Evolución creadora* que han sido citados anteriormente.

El objeto propio de la filosofía, para Bergson, es el conocimiento de la vida y del espíritu. Mas para ello, hay que descender primero a las cuestiones de hecho, sin aceptar las teorías biológicas y psicológicas de la ciencia como una causa ya fallada. Es indiscutible que la inconformidad hacia estas teorías científicas, no exclusiva de Bergson, sino común a casi todos los filósofos contemporáneos, ha provenido de un dato originario de la intuición. La intuición de la realidad vital y psíquica descubre que la ciencia no es fiel a su norma de empirismo, porque en verdad no parte de la realidad y luego ajusta sus teorías a ésta, sino

al contrario, parte de una teoría —el mecanicismo— y hace violencia a la realidad para ajustarla a la teoría. En suma, que su empirismo es falso. El intuicionismo de Bergson no es sino una de las formas en que se ha expresado la conciencia contemporánea que desilusionada de la ciencia positiva por su incapacidad para explicar satisfactoriamente diversas esferas de la vida humana, quiere desembarazarse de teorías preconcebidas y rescatar la verdad que la ciencia ha dejado escapar, por una vuelta a lo inmediato, a la evidencia originaria de los datos intuitivos. Bergson no se limita a denunciar el hecho; explica además este proceder de la razón por su naturaleza biológica. Aquí la intuición ha intervenido muy oportunamente para enmendar el camino a la ciencia. La intuición no va pues a sustituirse a la razón. Una vez que ésta ha sido puesta en guardia de los errores que pueden extraviarla, emprende una crítica y revisión de las teorías científicas. Bergson ha elaborado de hecho su biología y su psicología. Mas para esto la razón ha tenido no sólo que rectificar el camino, sino reformarse ella misma.

Me parece a mí que al lado de la muy vaga teoría de la intuición defiende Bergson una actitud mucho más clara y de posibilidades más seguras para el porvenir de la filosofía. Esta actitud es la de reclamar una reforma de la inteligencia. Ahora bien, sólo es posible concebir esta reforma si se reinstala a la inteligencia en el terreno de la vida misma, de donde toda la filosofía intelectualista la había separado, porque entonces aquélla aparece sujeta a la ley de la evolución que la hará cambiar a compás de la realidad vital en que se nutre y actúa. Los problemas insuperables del conocimiento sólo se plantean cuando se arranca a la inteligencia del suelo que la sustenta y luego se hace

de ella una cosa acabada e inmutable. Entonces se hace inexplicable la trascendencia del conocimiento y su adecuación a un mundo real. Para Bergson la inteligencia no es una cosa ni acabada ni inmutable. Es ciertamente una de las partes de la vida que por su función misma de conocimiento ha tenido que fijarse y condensarse en ciertas formas estables que han quedado rezagadas en el incesante movimiento vital. Esta relativa estabilización ha hecho posible la ciencia y la vida social. Pero claro que la inteligencia ha perdido con esto la aptitud para comprender la esencia de la vida. Mas la condensación de la inteligencia no significa petrificación, sino sólo una mayor resistencia al cambio, una menor elasticidad que, sin embargo, puede ser vencida con un gran esfuerzo de la voluntad. Colocada así la inteligencia en la dimensión del tiempo real, se abre un camino nuevo para resolver las antinomias que Kant había planteado a la teoría del conocimiento. Para explicarlo sólo se ofrecían estas tres soluciones: o la razón se rige por las cosas o las cosas se rigen por la razón, o hay que suponer una misteriosa concordancia entre la razón y las cosas. "Pero en verdad hay una cuarta en la que Kant no había pensado", dice Bergson. "Consistiría en que ni la materia determina la forma de la inteligencia, ni la inteligencia impone su forma a la materia, ni la materia y la inteligencia están reguladas por no sé qué armonía preestablecida, sino que progresivamente la inteligencia y la materia se han adaptado una a la otra para detenerse en una forma común".

Pero esta inercia momentánea de la inteligencia puede y debe ser sacudida para lograr el conocimiento de la vida y del espíritu, usando de la intuición como de una palanca. "A falta del conocimiento propiamente dicho reservado a

la inteligencia, la intuición podrá hacernos percibir lo que los datos de la inteligencia tienen aquí de insuficiente y dejarnos entrever el medio de completarlos. Por una parte utilizará el mecanismo de la inteligencia para mostrar cómo los cuadros intelectuales no encuentran aquí su exacta aplicación, y, por otra parte, con su propio trabajo nos sugerirá al menos el sentimiento vago de lo que hay que poner en lugar de los cuadros intelectuales". Es pues por el uso combinado de la intuición y la inteligencia como ésta puede ser reformada y adquirir también, con auxilio de la primera, las categorías que les son necesarias para el conocimiento adecuado de la realidad vital y espiritual. Esta colaboración de intuición e inteligencia no debe consistir sólo en la obra complementaria de ciencia y filosofía. Es ya una aplicación de ambas en el tratamiento de los problemas científicos y filosóficos. Sólo interpretando la doctrina de Bergson en este sentido, puede aparecernos como una idea fecunda y plena de actualidad. Hay que quitar de esa doctrina el radicalismo anti-intelectualista que en la hora de combate se justificaba para contrarrestar al adversario, pero que después, ante la imposibilidad de hacer tabla rasa del intelecto, debe ceder el paso a la voluntad de armonizar a ese intelecto reformado con los fueros legítimos de la intuición.

SAMUEL RAMOS

Breve Nota Sobre la Psicología y la Antropología de Mr. Henri Bergson

A Juan Zaragüeta, expositor magnífico de la filosofía bergsoniana.

1

Extraordinariamente difícil resulta para todo expositor de filosofías ajenas, prescindir de sus propias convicciones filosóficas; pero la dificultad sube de punto cuando se trata de un expositor educado en la disciplina escolástica, acostumbrado al férreo ejercicio discursivo basado en intuiciones de tipo eidético, y que pretende exponer un pensamiento filosófico enteramente irreductible a caracterización sistemática. El que esto escribe teme fundadamente no haberse despojado lo suficiente de su bagaje tomista. Tiene a su favor, sin embargo, haberse formado la firme resolución de mantenerse dentro del método y del espíritu de la filosofía que expone.

2

Con toda razón se ha dicho que Bergson representa el filósofo más original que ha tenido Francia después de Descartes. Como el ilustre autor de las *Meditaciones,* el creador de la *filosofía nueva* es un revolucionario del pensamiento. En un mundo esclerosado y carcomido por el

kantismo oficial; en un mundo fatigado de escuchar la salmodia desvaída del positivismo cientista; en un mundo que corría el riesgo de perecer de hastío de lo ya visto y de lo ya dicho y que se agitaba, como dice Grandjean, en el círculo vicioso de una especulación desusada, aparece Bergson con el impulso original y penetrativo de los grandes creadores, anunciando, en el alba luminosa del pensamiento contemporáneo, la primacía de la vida. Tal parece que se escucha en los muros de la vieja Sorbona el eco de la teología de Filón.

No pensamos que sea reducir el mérito de Bergson asegurar que gran parte de su éxito se debe a sus extraordinarias facultades de escritor. No padeció, empero, la "fiebre" de producción que caracteriza a los exhibicionistas y a los mercaderes de la filosofía. Sus grandes obras se suceden en fechas bastante alejadas, lo que constituye una prueba del cuidado y el esmero con que las redactó. El mismo refirió en una sesión de la Sociedad Francesa de Filosofía que había empleado cinco años en revisar la literatura sobre la afasia para emprender la composición de *Materia y Memoria.* Prodigioso disector de las ideas más complejas, el eminente maestro francés, con la misma habilidad con que un anatomista sigue un nervio hasta el fin de su trayecto, se pliega a los aspectos y se acomoda a los perfiles de la fluencia interior. Filósofo y artista, profundo y brillante, con la dual perspectiva del genio hebreo. sabe traducir su pensamiento en la magnificencia oriental de sus metáforas y en el esplendor de sus imágenes, justas, precisas, aun extrañas; pero que seducen, conmueven y persiguen.

Pero esta exuberancia imaginativa es precisamente la que dificulta la exégesis y el análisis crítico de la filosofía

nueva, y lo que hace de Bergson un filósofo difícil de ser comprendido. Tal vez haya sido esto lo que hizo decir a uno de los sinodales del filósofo en la fecha memorable de su Doctorado al hacer referencia a la tesis *Ensayo sobre los datos inmediatos de la Conciencia:* "Je n'ai pas toujours pu vous saisir, mais j'aime a croire, Monsieur, que vous êtes compris". La inteligencia tiene, en efecto, que hacer un esfuerzo sostenido para seguir la tarea intuitiva del filósofo francés. Se siente la impresión de que su pensamiento fluye como la linfa entre los dedos; fuga y se desliza y cuando se supone que se le ha captado, escapa transformándose. Bergson es el Proteo del pensamiento contemporáneo. Mas sea de esto lo que fuere, nos vemos en la necesidad de resumir lo fundamental del bergsonismo, en lo concerniente al problema de las relaciones entre el espíritu y el cuerpo.

3

Si ahora se nos preguntara qué es lo esencial a la obra bergsoniana, no vacilaríamos en responder que toda ella es el más importante intento contemporáneo de restauración metafísica. Bergson es el creador de un nuevo espiritualismo: contra el determinismo afirma la libertad y contra el ateísmo y el panteísmo proclama la existencia de un Dios personal. La era bergsoniana cierra la era kantiana y constituye la reivindicación enérgica y clamorosa de la capacidad del espíritu para alcanzar lo real, lo ultra-fenomenal que se encuentra más allá de la apariencia. Independientemente de las reservas que deban hacerse sobre la organización concreta del punto de vista del pensador francés, es conveniente subrayar con insistencia que en su designio y

en su intención, como diría Monsieur Maritain, opera real y eficazmente, en contra del kantismo entonces dominante, una de esas inversiones del pro en el contra que caracterizan en filosofía las crisis fecundas del espíritu humano. En este mismo sentido se expresó el ilustre Cardenal Mercier, fundador del neo-escolasticismo lovainense, cuando dijo en su célebre discurso "Vers l'unité": "Nadie más eficazmente que Bergson habrá contribuido a liberarnos del idealismo kantiano y del positivismo mecanicista; nadie habrá secundado con mayor éxito el esfuerzo de reconstrucción que aspira a reparar las ruinas acumuladas por el exceso de espíritu crítico".

4

La rebelión bergsoniana se emplaza en contra de la abstracción isolativa y suplantadora de lo real que defendió el empirismo cientista. Esta abstracción es una manera de falsear y de fragmentar lo real. El concepto resulta, entonces, el enemigo del conocimiento verdadero, porque la inteligencia conceptual no está ordenada al conocimiento sino a la acción. El método de la filosofía, ha dicho el maestro francés, debe acercarse más al método del artista que al método del científico. La fotografía engaña, afirma Rodin; la pintura dice la verdad. Porque el artista capta lo que no abarca la lente fotográfica: la vida, el impulso, el aliento, la tensión vital, que es una proyección del pasado hacia el futuro. El concepto es solamente un esquema de lo real, un punto de referencia ordenado a la acción. Los conceptos y los términos son símbolos rígidos, de contornos bien marcados y precisos, cómodos instrumentos para nuestra acción práctica que se desarrolla en la simultaneidad del

espacio. Pero la inteligencia referida a la vida se mueve en el vacío; para abarcarla es preciso acudir a "una conciencia coextensiva a la vida", introyectar el instinto en la conciencia, y esto es la intuición, la *simpatía adivinatoria.* "Disolverse en la alegría del devenir", como expresa Le Roy, abandonarse en el deleite de la fluencia vital, estremecerse en el durar interior, "sorprender los hechos, son palabras de Bergson, en el momento de brotar en vez de sorprenderlos brotados ya". ¡Regiones de ensueño y de crepúsculo en donde se funden el espíritu y las cosas!

Descubierto el método se le pone en juego para resolver los problemas fundamentales de la filosofía. Pero sería un error suponer que esta problemática se suscita en torno de una tesis o afirmación central. Los problemas nacen progresiva y espontáneamente, fuera de plan preconcebido o de construcción sistemática determinada. Los temas se encadenan, cobran unidad en la intuición; ellos son: la vida íntima del espíritu, la vida del espíritu unida al cuerpo, la vida universal. La filosofía se descubre; pero no se construye.

5

En la psicología toma Henri Bergson su punto de partida. El célebre *Ensayo sobre los datos inmediatos de la Conciencia* pretende ser la expresión de la auténtica y prístina patenticidad de la conciencia ofrecida a la intuición pura y desprendida de toda interpretación teorética o conceptual. La psicología bergsoniana no es una psicología introspectiva, porque la introspección es solamente una visión de superficie que nos alcanza una vida interior fragmentada y dispersa, compuesta de estados de conciencia discontinuos, especie de detenciones artificiales en el fluir profundo, engen-

dros en la línea rota de nuestros actos de atención, fijaciones del cambio en la inmovilidad de los conceptos. La psicología que propone Bergson en el *Ensayo* es una psicología intuitiva, busca las cualidades puras, no atiende a las "fases" sino a los matices flúidamente cambiantes, al "flujo perpetuo de las ondas fugaces y fundidas que se resuelven sin chocar las unas con las otras".

6

La idea de tiempo había llamado poderosamente la atención del filósofo y examinándola observó que era susceptible de ser precisada en dos sentidos diferentes: el tiempo homogéneo y el tiempo heterogéneo; la duración abstracta y la duración concreta. En su primer sentido conviene a las ciencias de la cantidad; en el segundo se aplica a la realidad viviente y pensante. El error en el que han caído los psicólogos ha sido precisamente el de transportar el tiempo homogéneo a la interpretación de la conciencia, dando por resultado un falseamiento de la vida del alma. Seríamos víctimas de una gran ilusión si tomáramos por verdadero yo al abarcado en la abstracción, integrado por estados mentales yuxtapuestos en la unidad artificial del número como los cubos en un mosaico. Pero si por un esfuerzo de intuición penetramos en esta capa superficial y desviamos esta masa de elementos fraccionados y distintos, vemos aparecer la vida psicológica profunda, en fluencia continua e indivisa, siempre cambiante y siempre nueva, progreso y creación, movilidad y duración. Estamos, entonces, en presencia de la duración concreta, en presencia de los *datos inmediatos*.

He aquí cómo se expresa el filósofo: "Pero si yo me recojo de la periferia al centro, si busco en el fondo de mí

lo que de más constante, más uniforme y más durable tiene de mí mismo, encuentro muy otra cosa. Es, por debajo de estos cristales bien cortados y de esta congelación superficial, una continuidad de fluir que no es nada comparable a lo que he visto de flúido. Es una sucesión de estados de los que cada uno anuncia al que sigue y contiene al que precede".

Tal es la intuición de la duración concreta, la intuición de la realidad interior como cambio puro, como auténtico y originario existir:

"Para un ser consciente, existir consiste en cambiar, cambiar en durar y durar en crearse indefinidamente a sí mismo".

7

Pero si el espíritu es duración también es libertad. Todo determinismo cientista se desvanece ante el dato inmediato entregado en la intuición genuina. Puesto que la vida del espíritu fluye en la duración y cada instante que añade a su pasado lo hace una nueva realidad, es evidente que toda previsión resulta así imposible. Aun cuando se invocara el principio que dice: "en las mismas condiciones las mismas causas producen los mismos efectos", su aplicación resultaría nula. Si es evidente en la naturaleza física que tiene por cuadro el espacio homogéneo, ya que las mismas simultaneidades pueden repetirse, resulta incomprensible en la vida profunda de la conciencia porque en ella nada se repite, porque el ser del espíritu es sólo progreso y duración. Si en el mundo de la materia reina el determinismo, en el mundo de la vida del alma reina la libertad. La libertad existe: es la relación del yo concreto al acto que lo cumple, relación indefinible abarcada en la intuición. Los motivos, el placer, la fe-

licidad, no son independientes de mí; no encontramos de un lado el yo y del otro los motivos. El acto libre se desprende de nosotros mismos como el fruto maduro de la rama de la cual pende; lleva la marca de nuestra persona y en ella encuentra su ley. La libertad es espontaneidad en la duración.

8

Mas he aquí al pensador en presencia del problema de la filosofía francesa, del problema que ha ejercitado en vano la capacidad metafísica de los pensadores más ilustres de Francia: el problema de las relaciones entre el espíritu y el cuerpo. Bergson investiga el papel del cuerpo en la vida del espíritu y piensa resolverlo mediante un análisis intuitivo de la percepción y sobre todo de la memoria. Es el tema del libro que más admiramos entre los libros del filósofo francés: *Matière et Mémoire.*

Conocedor profundo de la literatura neurológica de su tiempo hasta el punto de haber llamado la atención de Von Monakow, que lo creía un neurólogo, formula una tesis original en relación con las funciones cerebrales. El cerebro no ocasiona los actos intelectuales, menos los produce; es sólo un instrumento de selección. El cerebro, el cuerpo extensivamente, tiene por función esencial limitar, en vista de la acción, la vida del espíritu. Organo de simple pantomima acciona interiormente la vida del espíritu. Especie de oficina central telefónica su papel es el dar comunicación o el alcanzarla sin añadir nada a lo que recibe; constituye un centro en donde la excitación periférica se pone en relación con tal o cual mecanismo motor elegido y no impuesto.

Pero el análisis de la memoria es a este respecto definitivo. Es la época en la que el materialismo cientista había

hecho de la doctrina fisio-patológica de la afasia su caballito de batalla en contra de la espiritualidad del alma del hombre. Bouilleaud fué el primero en señalar la existencia de un centro del lenguaje articulado en los lóbulos anteriores del cerebro. Dax, padre, en su Comunicación al Congreso de Montpellier en 1836, había precisado la localización en el lado izquierdo, y Dax, hijo, en 1863 comunicó a la Academia de Medicina de París la localización del centro del lenguaje articulado en el pie de la tercera circunvolución frontal del lado izquierdo, localización que más tarde tomó indebidamente la denominación de centro de Broca. Las lesiones experimentadas en este lugar conducían a la pérdida de la memoria motriz de las palabras; era la afasia verbal. El simplismo materialista de los médicos pensó, entonces, haber descubierto que el espíritu no era sino un puro epifenómeno cerebral.

Pero esta doctrina que hace de la memoria una función inmediata del cerebro es una doctrina que no puede concordar con los datos de la observación interior, ni contar siquiera con el apoyo de la patología cerebral. Esta memoria motriz no es en rigor una verdadera memoria, es un hábito mecánico que el espíritu ha creado en el cerebro dejando allí las huellas de su actividad encaminada a la acción. La verdadera memoria, la que representa el pasado, es independiente de la materia; la única función cerebral es orientar la memoria hacia la acción y ligarla al presente. El cerebro, como dice Morente, "es como un tamiz a través del cual no pasan de nuestro ser profundo espiritual más que los trozos útiles, necesarios para facilitar y mejorar la vida en el mundo". El cerebro contribuye a recordar el recuerdo útil. El cerebro no aloja la memoria; pero sí pone en nosotros el olvido. El espíritu desborda la actividad cerebral; ella sólo correspon-

de a una ínfima parte de la actividad mental. De la misma manera que una tuerca es necesaria a una máquina y que ésta deja de funcionar cuando se le priva de ella; así el cerebro es necesario al espíritu cuando su actividad se proyecta a la acción. Pero de la misma manera que es absurdo identificar la tuerca con la máquina, lo es igualmente identificar el cerebro y la conciencia. El cuerpo es el intrumento del espíritu y el análisis de la percepción y de la memoria nos conduce a una antropología de evidente filiación platónica: El hombre es un espíritu servido por órganos. Una vez más la radical separación entre la *res cogitans* y la *res extensa* nos conduce al problema insoluble.

OSWALDO ROBLES

BIBLIOGRAFIA

BERGSON, HENRI. Sus obras, singularmente: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la Conciencia, Materia y Memoria, El Pensamiento y lo Movible.*

CHEVALIER, JACQUES. *Bergson*. Plon. Paris, 1926.

GARCÍA MORENTE. *La Filosofía de Bergson*. Madrid, 1917.

JANKÉLÉVITCH, J. *Bergson*. Alcan. Paris, 1931.

JOLIVET, RÉGIS. *Essai sur le Bergsonisme*. Emmanuel Vitte. Paris, 1931.

LE ROY, EDUARDO. *Bergson*. Col. Labor. 1928.

MARITAIN, JACQUES. *La Philosophie Bergsonienne*. Seconde Edit. Paris, 1930.

SEGOND, J. *L'Intuition Bergsonienne*. Alcan. Paris, 1913.

ZARAGÜETA, JUAN. *La Intuición en la Filosofía de Henri Bergson*. Espasa-Calpe. Madrid, 1941.

Bergson en México

Dedicatoria

Quizá el mejor elogio que se puede hacer de un pensador es comprobar su eficacia para suscitar creaciones independientes, en otros espíritus. Pensamiento fecundo es el que obra como causa genérica de nuevas corrientes diversas, o hace de catalizador mental, originando ensayos o sistemas, que así puedan alejarse del concepto primitivo; sin embargo, tienen que reconocerle determinados elementos de paternidad. Por eso, nuestra admiración de Bergson no ha claudicado, ni puede negarle grandeza quien juzgue, como juzgamos nosotros, que no es completa una filosofía, ni una metafísica, que hace a un lado el saber particular de su tiempo; en nuestro caso, una filosofía que no tome en cuenta los datos de la ciencia experimental del último siglo. Y porque Bergson nos ayudó en el empeño de incorporar el conocimiento científico moderno a la tradición filosófica grande, le debemos gratitud sin reservas; por lo tanto, aplaudimos la decisión de la Facultad de Filosofía de rendir un homenaje a quien reconocemos como el animador filosófico más importante de nuestra época. Por nuestra parte, no intentaremos una exposición de su doctrina, tan brillantemente expuesta por él mismo; tampoco una crítica y sí más bien

trataremos de precisar la posición a que hemos llegado en nuestro propio sendero; un sendero, cuya primera etapa, sin duda, fué bergsonista, con un bergsonismo como el del maestro, más cargado a Plotino que a las minucias insustanciales del psicologismo de laboratorio. La realidad del filósofo puede ser medida o puede no serlo; su asunto no es la extensión sino la calidad, y en ella buscamos el ritmo escondido, la callada música que nos revela el ser, en las etapas de sus transfiguraciones, desde la suelta particularidad potencial de la cosa, hasta la posición de las almas en el orgánico todo, de la existencia como Absoluto.

Limitaremos nuestro estudio al problema del ser, conforme lo definió Bergson, y según datos más recientes nos han llevado a resolverlo, buscando siempre los puntos de enlace con la vieja filosofía, con objeto de alcanzar, para nuestro pensamiento, aquella posición únicamente válida en filosofía, que es la del que comprueba la unidad fundamental de ciertas verdades, a través del desarrollo secular de la investigación.

Nos habíamos dejado meter en la ciencia, como dentro de un nuevo dogma y acaso también, exigiendo nosotros mismos que la ciencia tuviese caracteres de dogma, pues no inspira respeto lo inconcluso y además quienquiera que piensa exige que su pensamiento plasme, definitivo y grandioso, en arquitectura de plenitud: convencidos de que estar planteando o resolviendo problemas menores no es propio de cabezas anchas ni de ánimos audaces. La problemática es una etapa, nunca una finalidad, o un ejercicio permanente de la filosofía; filosofía en el pensador de casta, es una empresa que se iguala con el arte y alcanza las excelsitudes de la religión. Pensamiento de síntesis que es corona de todo filosofar, era precisamente lo que nos negaba la ciencia

inductiva a lo Stuart Mill; análisis y más análisis nos daban los psicólogos científicos a la vez que el problema de la esencia es evadido cuando no negado. Y al que insistía exigiendo una síntesis, solía ofrecérsele, a manera de primer principio, la supuesta ley de la conservación de la energía. Cuando más tarde resultó que la ley de la conservación de la energía en la termodinámica demostró tendencia contraria a lo que suponían Spencer y los positivistas, el camino de la especulación quedó expedito. Entonces Bergson y lo mejor del pensamiento moderno refugióse en Plotino. Y aun antes, el mismo Bergson en sus *Datos Inmediatos de la Conciencia,* en *Materia y Memoria,* en *La Evolución Creadora,* comenzó a darnos respuestas de síntesis para los viejos problemas. ¿Cuál es la esencia del ser, el íntimo contenido y el íntimo significado del hecho universal de la existencia?

Las soluciones de Bergson nos seducían porque eran concretas, no nos daban una abstracción, ni postulaban conceptos generales, ni eidos o esencias ideales, sustituto menguado de las virtualidades inagotables de la más humilde partícula de lo real. La solución de Bergson conquistó voluntades porque radica en la idea de fuerza, idea fecunda del pensamiento moderno. La fuerza en sus manifestaciones, dentro de la naturaleza inerte; en el avatar de la vida convertida en instinto, y en el hombre que la convierte en conciencia.

¿En qué modo transformaba la metafísica la evidencia científica de un ser fuerza, hecha doctrina en Bergson?

Experiencia y abstracción

La experiencia científica, en el análisis bergsoniano, nos dió la evidencia de un ser concreto y al mismo tiempo

invisible; un ser operante y que a la manera del Creador mismo, se manifiesta por sus resultados, pero no nos es perceptible con ninguno de los sentidos. Nos vemos conducidos de esta suerte a una especie de palpación de la esencia, pero no por el medio ordinario del tacto, sino por simpatía con el contenido íntimo de la más elemental de las formas; contenido ya no formal, ya no abstracto, sino dinámico y vivo. Es decir, el ser concreto en vez del acto puro, un tanto negativo y teórico de los escolásticos. Ya Kant nos había revelado algo semejante, al insistir en que, en la más sencilla intuición, apercepción: las formas mentales lo mismo que las ideas platónicas, son artificio hueco si no captan un elemento positivo de sustancia, una virtualidad cualquiera de la sensación. Persiguiendo la esencia algunos contemporáneos se han perdido por los territorios de la abstracción, engañados por los fantasmas de las seudo-esencias, los eidos, las objetivaciones de fenomenistas y neohegelianos. Y es que, siempre que la esencia se busque por medio de las relaciones formales del concepto, se obtendrán seudo-conceptos. La esencia es concreta; esta verdad de la experiencia científica, lanzada al campo de la filosofía por la elocuencia de Bergson, confirma la vieja verdad del misticismo que trató siempre el caso del ser y la esencia como caso de experiencia interna. Y todavía hoy, el error de los que niegan la ciencia empírica o la hacen a un lado, para volver al escolasticismo, está en no ver que el retorno obligado es hacia la mística, no hacia la escolástica. Y si el tomismo puede todavía hablar de estas cuestiones, no es por lo que tiene de escolástico, sino por lo que tiene de mística, al incorporar al andamiaje aristotélico la revelación del Ser Absoluto, inefable, que postula el cristianismo. Por otra parte, en el aristotelismo existía ya la

anticipación derivada del motor inmóvil, esencia, suprema raíz del Universo; pero esta movilidad integrada en la estabilidad, si bien resolvió la vieja cuestión clásica del ser y su devenir, no bastaba para dar cuenta de todo lo que en el mundo sobrepasa la mecanización. Al motor inmóvil es menester reemplazar sustancia viva, energía cósmica en perpetua inmanencia de procesos, es decir, toda una nueva ciencia del ser, que debemos a la reflexión científica contemporánea. Una ciencia que ciertos neoescolásticos han querido proscribir de la especulación metafísica, quizá porque no da validez a las seudo-fantasías de pequeña matemática, de los eidos y los valores como entes "objetivos". Es tan absurda esta pretensión, como la del contemporáneo de Aristóteles que le hubiera censurado introducir en la especulación formal, ideal, conceptos de mecánica como el concepto del motor inmóvil. Pero antes de ocuparnos de las críticas de los abstraccionistas, diremos unas cuantas palabras del fenomenismo que en otros sectores ha ganado la atención, desviándola del bergsonismo.

El bergsonismo cree que el ser es duración; pero los bergsonistas postulamos sencillamente una energía, una potencia. En los fenomenólogos, el ser es una ficción subplatónica. Los eidos fenomenistas, seres o subseres hegelianos, formas de lo real, vaciadas de realidad, son menos que la más humilde larva, capaz de crecimiento y de metamorfosis.

El ser, todo ser es concreto, eminentemente real, la esencia de lo vivo y lo dinámico; lo demás es muerte y ficción; y no vale la pena entrar a la gimnasia sueca de la especulación con formas inertes, cuando afuera hay árboles y no clavas, todas iguales, y cuando en nuestro interior se agita un infinito, creador incluso de las abstrac-

ciones, los eidos y las extravagancias más sutiles de la especulación filosófica. Sólo de paso, pues, diremos que los hegelianos con su mundo de la objetividad, separado de la naturaleza contingente, no han hecho otra cosa que una caricatura del platonismo de las ideas; un formalismo sin conexión con la ciencia experimental, ni con el arte. Al mundo ideal de los platónicos, del cual, por lo menos, ha solido derivarse gran poesía, oponen seudo-realidades o eidos, esencias que son ficciones que no representan realidad viva, ni música de imágenes; por lo mismo, aparte de una estenografía de cátedra, un álgebra sin consecuencias, no significan germen de creación ni para el pensamiento, ni para la fantasía. En Platón las formas ideales saltan a un cielo regido por la armonía; los eidos de la objetividad hegeliana fenomenista, no logran vencer siquiera a la gramática en la especulación de la mayor parte de sus secuaces. Cuando alguno de ellos tiene un estilo como lo tuvo Scheler, tiene que salirse del artificio de su sistema, para escribir como pensador.

Pero las objeciones de los escolásticos tienen mucha mayor importancia y las revisaremos brevemente, por cuanto afectan la validez de nuestra propia posición y lo que ella tiene de contenido bergsoniano.

Qué es lo que creemos del ser

El ser no es un problema sino un hecho, un dato inmediato, una certidumbre natural y misteriosa como la de la sensación, pero mucho más compleja y profunda. Reconócenlo así todos los que no tienen viciado el concepto por abuso de análisis. Aislando con exceso, se rompe la trama que es toda existencia y la esencia se deslíe y nos

escapa. Perdida entonces la noción del punto de partida, la relación con el todo, también se hace confusa.

El enigma clásico del ser que supone permanencia, estabilidad y, al mismo tiempo, flujo y destino, lo resuelve la metafísica moderna, superando el conceptualismo y el idealismo, al darnos una realidad que se define como fuerza, o sea, permanencia dentro de cierta estructura elástica y acción multiplicada. A un tiempo esencia de contenido inmanifestado, latente y, sin embargo, operante a la manera del potencial eléctrico. Este *ser vivo* del metafísico moderno, contiene en sí todas las formas o ideas del ser clásico, el ser aristotélico, y actúa, pese a determinadas contradicciones, según orgánica coherencia en que participan la idea, la voluntad, el sentido estético. La voluntad es en el hombre una sublimación, una aristocracia de la fuerza, en relación de la ciega mecánica y de la fuerza biológica primaria. Posee contenido, no es nada más forma o nombre, por eso con los realistas de la escolástica creemos poder entendernos fácilmente.

El acto puro aristotélico en realidad equivale a este residuo de voluntad que nunca desaparece del yo pensante y es como el resorte de toda su actividad. Por analogía deducimos que fuera de nosotros lo esencial es lo que existe, el acto absoluto; no puro porque es un infinito, sí supremo, inefable, divino.

Para nosotros, pues, la esencia no es un ente (menos aun el eidos fenomenológico, existente a la manera platónica, fuera de la realidad material y en un reino objetivo mental), para nosotros la esencia no es signo abstracto, es la básica realidad de donde lo sensible y lo invisible parten desarrollando cada uno su mundo; los mundos de la conciencia. Y la sustancia de que están hechas las esencias la

concebimos como el profundo común denominador de seres y cosas y el misterio primario de su inexplicable existencia. Por la esencia es posible la existencia y la maravilla fundamental es el estar vivo y existir. Todos los cantos de la creación ensayan expresar el júbilo de esta realidad indisputable, de este milagro en cierto modo indestructible. El milagro, el gozo, la pasión de ser. Hay en el ser lo que se expresa y lo que se retiene; como el chorro subterráneo, antes de que estalle el surtidor, cada ser guarda el tesoro de innumerables destinos. Una latencia, un potencial inmanifestado preña el ser de virtualidades; de ahí la inagotabilidad de la esperanza y el resorte siempre tendido del anhelo que lleva la parte hacia el todo, lo humano a lo divino, en exigencias de plenitud y de consumación. Cae una estrella errante y el alma suspira por el ala de arcángel que ha perdido, o por la que ha de ganar en algún futuro. Duele todo cambio, pero sería angustia del infierno el saberse inmutable.

Afirmamos el ser en realismo absoluto; no idealismo; realismo, sin embargo, del espíritu, realismo que es transustanciación de la sustancia inferior, hipóstasis de la energía de la cosa; triunfo de la conciencia sobre la anchura infinita del Cosmos.

¿Se puede ver el yo? ¿Podemos objetivarlo?

El concepto hegeliano de la autocontemplación del yo; el yo que se piensa a sí mismo y se objetiva, no pasa de ser una pedantería ociosa. Nos da una imagen que elimina del yo todo su infinito de virtualidades, para dejarnos un ente de cátedra, objetivado, idealizado.

En lugar del ser, su esquema, su sombra, su caricatura. No, verse a sí propio, sólo es posible a costa de reducirnos a la medida de una visión parcial y esquemática, visión in-

ferior desde luego, a la visión del novelista. Pero si no podemos vernos, si lo que buscamos es un invisible a través del cual se nos da todo lo visible, según la aguda observación de Chesterton, si podemos pensar nuestro pensamiento, juzgar nuestra voluntad, gozar nuestra alegría de belleza, confiar en el destino del ser menor, es porque depende del Ser Absoluto y es lo Absoluto lo que anhelamos.

Partimos de la noción de existencia. Primero se existe, después se piensa; muchas otras cosas realiza la existencia, además de pensar; cumple desarrollos en la naturaleza atómica, cuántica; en la naturaleza cuántico-celular, desarrolla actividades contingentes. Luego, en la conciencia, la existencia adquiere unidad, siente y razona: razonar es alta función; pero es también un proceso y parte del conjunto de acciones, reflexiones, anhelos, conceptos que conducen a lo Absoluto. Lo Absoluto lo concebimos como el máximo de la existencia, es decir, las potencialidades todas, en acto de perennidad. Obra de lo Absoluto es la razón que regula el pensamiento; obra de lo Absoluto es la ley contingente que determina los procesos de la naturaleza. En el Absoluto está el concepto, pero también está la música del ser, que hace a un lado y supera el concepto. En el Absoluto está la dicha. No sabemos lo que es el Absoluto, ni en esencia, ni en totalidad; pero vemos que el Absoluto hace, sostiene su creación, repartiendo la sustancia, su energía, en series innumerables de granos de polvo que hacen estrellas y en células que integran plantas y seres; el armazón de estas incontables creaciones, es una estructura; dentro de cada estructura opera una fuerza. La estructura parece ser ideal, en el átomo, en la conciencia; es otras veces física, como en los seres que dependen de un aparato celular; aunque sus formas son inmateriales, las conoce-

mos por sus efectos; la estructura del pensamiento, sus aprioris. Pero el contenido de pensamiento, conciencia, célula, átomo, grano de polvo y destellos de luz —es contenido energético, es decir, una potencia, análoga a la del Absoluto—; en principio una fracción de absoluto, disminuida, diluida al infinito, pero capaz de reversión a la fuente; dotada de posibilidades de creación y sorpresa en el átomo; susceptible de iniciar una variación, según los genes de la célula. En el hombre, hecho conciencia, el germen alma inicia otra reversión de la fuerza, otra aventura que engendra esperanzas, gana destellos de participación en lo absoluto y cree salvarse. El amor ya no es pensamiento, ya no es forma ideal, es música del ser, contagiado de Absoluto. Pero también el amor latía en la esencia desde que andaba la esencia por el Cosmos, ensayando quanta.

La nada

Polo del ser es la nada. Pero la nada no existe ni como experiencia, ni como concepto; simple negación de atributos, la nada y el ser se confunden en el argumento metafísico que sigue un proceso nada más conceptual. Forma contra forma da nada, como quien deshace una madeja; pero apenas se sale del concepto formal, vuelve a afirmarse el ser, con la fe, de lo percibido por todos los caminos del conocer; idea, sensación, presencia, todo afirma el ser; en cambio la nada se desvanece como un soplo de viento. No hay con qué comparar la nada; el vacío no es concebible; todo lo que se ahueca, se ahonda, se llena, por lo menos de pensamiento; el silencio no es comparación de la nada; en el silencio, el ser habla o se afirma, se ahonda

con sensación de peso; crece con potencialidades de infinito; en el fondo del silencio está la dicha. En el silencio perfecto se toca, con la sensibilidad del alma, el contorno del ser propio, también la terrible, temible y a la vez sublime placentera presencia del Ser Absoluto.

Es curioso que el ser, poseído por la conciencia, afirmado por la totalidad de los medios del conocer, trae de por sí y como una prolongación entre el antes y el después, la certidumbre del Ser Absoluto. La potencia propia nos sirve de imagen de la potencia absoluta. Quien no se siente el alma, no concibe, menos palpa, a Dios. Y Dios es asunto que se palpa con las antenas del espíritu. La metafísica aristotélica no llega a este concepto porque no conoció la revelación. El más humilde de los místicos ve más allá que Aristóteles, porque obra en su conciencia la gran experiencia comunicable que es la revelación. Lo que Santo Tomás agrega al tomismo, es la enorme novedad de la revelación que nos llega por conducto de Cristo, y sirve a todas las conciencias posteriores; la palpación del Ser Absoluto, con todos los cilíólos, sentidos, juicios y antenas del ser reducido que habita en cada alma. El alma es de esta suerte una estructura que contiene la porción elegida de existencia que hay en cada hombre, con sus potencialidades inagotables, a la manera de un complicado logaritmo, señalando ya no sólo el grado de cantidad indispensable a la aparición del número deseado, también las incontables virtualidades de calidad, luz de inteligencia, virtud, gracia dichosa, que aseguran el existir del número singular y heterogéneo que es cada espíritu.

En la sensación, la percepción de la muerte, la nada se aparece como una dulce solución casi deseable pero imposible. Venturosa, la nada nos libraría de tantas cargas

y cicatrices, nos ahorraría tantas inquietudes de lo porvenir; pero apenas la examinamos, comprendemos que fuera de una imagen como la del sueño sin soñar, no está en ninguna parte la nada, no es concebible, ni sensible. La muerte como cambio es positiva; vemos que separa, destruye, aniquila, deshace; pero hay la muerte ajena que se nos confunde con la nada porque no la sentimos, no la entendemos, se limita a simple desaparición desgarradora, y hay la muerte propia. Salvo la resistencia que al morir opone la carne y causa angustia, la muerte nuestra se nos aparece como una experiencia inevitable pero positiva; cargada de interrogaciones, dudas, terrores; pero, también de esperanzas y quimeras. Quizás no hay más vivo instante de vida que el instante en que aceptamos la muerte. El instante en que se consuma la muerte, contiene sorpresas y misterio, como el del nacimiento. Muerte y resurrección equivalen a la fatalidad del dos que evoca el cuatro, o más bien, del dos que en la biología engendra el tres del hijo; la creación entera es testimonio de que nada desaparece, todo se transforma, bien hacia abajo, según la ley de Clausius que rige la materia, o bien hacia arriba según enseña San Pablo, según tránsito sublime de la vida que hace crisis de muerte para bañarse en el chorro de la resurrección. Si el agua es capaz de subir en el surtidor, venciendo la ley de Clausius, ayudada de los vasos comunicantes y del ingenio humano, que a voluntad dispone los vasos, ¿por qué el alma que es de tan subida, elevada sustancia, no ha de poder saltar sobre la muerte, ya no en chorro que cae, sino en vuelo de arcángel, por espacio más firme que el espacio sensible?

Dentro de la estructura del alma está, entre el sinnúmero de las virtualidades de la potencia, la noción irrom-

pible de nuestro existir, prolongado en el más allá, tal y como la memoria nos retrotrae el pasado y así como el anhelo nos otorga vislumbres de lo porvenir. Se trata de una sensación tan primaria e indisputable como la pesantez, sólo que es sensación del espíritu. Se ha hecho psicología de todos los sentidos. Está por hacerse la psicología de la psiquis; para ello no hacen falta aparatos de medición; basta con aprender las pasiones del ánimo, y sobre esto suele ilustrarnos la literatura, mejor que la ciencia empírica o las matemáticas. Y toda la gran literatura de la humanidad proclama la fe de la resurrección.

La sustancia espiritual

La sustancia espiritual que postulamos se distingue de la sustancia espiritual de los escolásticos, en que no es simple percepción intelectual formal, sino que posee un contenido invisible pero denso; el cual reconocemos porque produce efectos; determina movimientos en la célula; origina el vivir consciente en el hombre. La noción de ese contenido ha venido a quedar ratificada por la ciencia empírica moderna que en filosofías como la de Bergson, intentan la experiencia del ser mismo. Bien visto esta experiencia se halla en filosofías tan antiguas como la de San Agustín. El pensador cristiano reconoce el dato inmediato del ser percibido en la intimidad de la conciencia; percibido no como una idea platónica ni como un potencial de actos a la manera aristotélica, sino más profunda y abundantemente como la chispa de vida eterna que reside en la conciencia. De esta fracción del Ser Absoluto proceden la inteligencia creadora de la ciencia y el humano arbitrio,

creador de sucesos. En el agustinismo pues, ya existía el germen del método que el pensamiento moderno aplica a la investigación metafísica y a la ciencia del ser.

Dos caracteres singularizan al ser como alma, según Maritain: la operación de la inteligencia al abstraer y crear de esta suerte formas separadas de la materia, y el poder que posee la inteligencia de volver sobre sí misma en la reflexión; poder de contemplación o de pensarse a sí mismo, que dijo Hegel, lo que no puede hacer ningún cuerpo físico, ningún animal. Y concluye Maritain afirmando con Santo Tomás que el alma, principio de la operación intelectual, es "la forma del cuerpo humano". Y que el hombre, según el tomismo, es "sustancia corpórea inteligente..."

En nuestra propia tesis el alma es un cuerpo espiritual; sustancia que formula intelecciones y razona, porque constituye una estructura de lo espiritual, una gota de la sustancia invisible, pero operante ya como razón, ya como voluntad, ya como estética, o sea el amor; lazo que une razón y voluntad. Actúan éstas juntas y se sirven, una a la otra, pero predominando la naturaleza divina dondequiera que la voluntad se inspira en amor inteligente: la naturaleza baja cuando la voluntad revierte a los instintos materiales y dominando el punto medio neutro, cuando el hombre se siente más inteligente y se dedica a pensar la existencia conforme al discurso.

Este ser alma, estructura de la sustancia, porción semidivina del dinamismo espiritual, mónada de lo invisible y espejo y agente de todo lo que es visible, habita el cuerpo y se sirve de él hasta donde sus recursos le bastan, pero tiene que prescindir del cuerpo en gran medida, si ha de relacionarse con la existencia como espíritu. Y nos es po-

sible concebir que estaríamos mejor en una envoltura menos imperfecta y más perdurable. A tal punto que, se siente humillada el alma si considera que al cuerpo lo aplasta una roca, lo destruye una máquina; sin que acierte el alma a decir qué es lo que hará, cuando la vejez o los accidentes de la materia bruta le destruyan su aparato de comunicación con las cosas y el ser.

Intuición abstracta

En su crítica de la filosofía de Bergson, dice Maritain: "ese contacto con lo absoluto, esa percepción inmediata que Bergson busca, la hallamos en el conocimiento abstracto, es ahí donde se produce, puesto que Dios nos ha dado en nuestra luz intelectual creada una participación de su luz". Tanta seguridad me parecería justificada si el mundo no estuviese lleno de misterios; ¿a qué hablar entonces de luz de Dios, si tenemos apenas luz humana y bien escasa? ¡Y luego, luz de Dios, para hacer abstracciones que nos dan, en último término, sombras y formas del ser, nunca su esencia! Y ¿por qué cerrar el camino al descubrimiento científico y al descubrimiento místico, caminos positivos que no niegan la abstracción, pero le dan contenido y nos descubren, precisamente, lo que la abstracción no nos da nunca: las leyes del cambio en la naturaleza; la música de las cosas en el arte, la música de las almas en el amor?

Queremos conocer el objeto en su esencia, no en su "traducción inmaterial", que dice Maritain; ese inmaterial no es más que un subterfugio para volver a darnos la idea formal; nadie se conforma con la idea inmaterial de lo que

ama. Quiérese su realidad viva, diferente de la mía, a la cual en vano me acerco por caminos de inteligencia; y cómo voy a entender lo otro si yo no me entiendo, si además, el otro y yo somos fuente de representaciones y no representación —*menos, idea inteligente inmaterializada*—. Sí, el *intelecto agente* me da la forma en el sentido aristotélico de la palabra, *la forma misma del objeto:* lo que no me interesa —dirá Bergson—, sino para pensar el otro, no para compenetrar al otro, no para amarlo; el intelecto agente me da lo no individual; lo que no me interesa sino cuando no hago ciencia; lo individual es lo que me interesa cuando vivo y amo u odio.

Llamarle esencia a lo universal de un objeto, a lo que tiene de común con otros mil, es el supremo absurdo de todos los abstraccionistas. Para nosotros esencia es unicidad, singularidad; el milagro sin par de la cosa, el ser, la persona. Un mundo reducido a universales sería tan aburrido como una clase de filosofía idealista; el mundo es creación divina, única en cada átomo, en cada célula, en cada cuantificación, en cada alma no se diga; por eso, para verlo, para entenderlo hace falta, no la razón discursiva, ni la abstracción, sino aquella intuición angélica que ejercitaron, desde antes del cristianismo, los supremos *conocedores* —sin teoría del conocer, que fueron los profetas hebreos—. La diferencia que hay entre un universal y un salmo, marca la posición de unos y otros. Aristotélicos o tomistas, da lo mismo si son abstraccionistas. Los otros, artistas y hombres de religión, para pensar, imitan a Dios, abarcando de golpe la multitud de las maravillas sin repetición; en tanto que los otros fabrican universales, manejan fantasmas.

Pensamiento artístico religioso y pensamiento abstracto, quizás son dos caminos diversos, pero en la mente

divina no se juntan, porque a ella no le hace falta la abstracción; mas la filosofía ha vivido de abstracción y por eso suele llegar a lo que llega.

Nosotros sabemos que no hay en el universo dos cosas iguales, por eso, al reclamar el conocimiento de las esencias nos referimos a la singularidad positiva de cada estructura energética, porción organizada de sustancia, fuera de la cual nada existe, porque todo es unidad estructurada o acción o reflejo de una estructura y todo es concreto, sólo que la sustancia, en la cosa, se mide; en la célula, se registra su comportamiento; en el alma se desenvuelve su conducta, historia, pensamiento, arte y ciencia. Ahora bien: si lo creado difiere sustancialmente del Creador, quizás así sea, eso no cambia el monismo existencial, la unidad de una sustancia que así haya salido de la nada o sea parte del Creador, se desenvuelve según reversiones de sentido y según hipóstasis que definen categorías, pero no rompen el hilo sagrado. Una misma sustancia, existencia, en multitud ordenada de formas sucesivas, átomos, células, almas, ángeles quizás, integra el conjunto de lo que existe y todo se dirige al misterio y la gloria sobrenatural y divina del Absoluto.

El arte y el amor nos dan luces que la razón no puede darnos, pero esas luces no se reducen a la sensibilidad o estimativa, la "cogitativa" de que habla Maritain. El arte y el amor tienen su propio apriori, su módulo, fijado por nosotros, según las normas del ritmo, la melodía, la armonía y el contrapunto. Ya hemos insistido sobre esto en otros trabajos, pero lo recordamos simplemente para hacer ver que el aparato del conocer es algo mucho más complicado que la operación abstracta de los racionalistas.

El horror a la impermanencia condujo a Platón a inventar la ficción de sus ideas, formas eternas; todo idealismo posterior se ve inducido a idéntico artificio, por igual motivo. Alega el idealista la necesidad de valores que no cambien y de esta suerte, no hallando en el mundo real nada que escape al cambio, inventa el mundo aparte que llama ideal; y no le importa que sea ficticio, que ni siquiera sea bello: no es bello porque el artista que fuese fiel a la idea construiría geometría, no alcanzaría el ritmo de la composición inspirada. Por desgracia idealismo y filosofía han solido mezclarse y confundirse prolongada e insistentemente. Sacar a la filosofía de tal estancamiento infecundo, es obra de los filósofos inventores, filósofos poetas que nos devuelven al sentido verdadero del mundo, explicándolo por operaciones de síntesis que engloban la realidad y le dan sentido — que eso debe ser la verdadera filosofía. Bergson fué filósofo de esta índole genial. Su tesis se coloca por encima de idealismo y materialismo y procura captar lo que hay de real y positivo en la esencia; define la esencia, como porción de la vida y niega que pueda ser contenida la esencia, menos confundida, identificada con las formas del conocer, la idea platónica, la abstracción escolástica o el falso esencialismo, fenomenismo, que vendrá después.

La esencia, como porción energética dinámica, que nos da la experimentación científica, se está desintegrando constantemente en el átomo (ley de Clausius), se está reproduciendo sin cesar en la célula, pero también en ella está sin cesar muriendo, deshaciéndose la energía inferior. La más alta célula, el alma viva, el alma del mejor de los hombres,

se nos escapa en la muerte y no sabemos si se dispersa hacia la forma baja de la energía, igual que la célula desintegrada en ázoe y carbono, o bien si logra el salto de la transfiguración, la salvación hacia la permanencia en región superfísica. Inestable, frágil, como es este mundo de la esencia viva, hemos de preferirlo, los modernos, al otro mundo ficticio, escapatoria de la mente filosófica; evasión del problema, que se consuela pensando que muere el hombre, pero subsiste la idea del hombre; perecen todos los hombres, pero es eterno el universal. Humanidad, o bien, como dirán ciertos contemporáneos: el Cosmos camina a la ruina, pero los eidos, las esencias, constituyen el dominio de la objetividad, el mundo propio del espíritu. Por espíritu parecen entender, no una personalidad sino una capa vital, una prolongación del alma. Por alma no entienden sino conciencia pasajera, destructible y efímera, igual que en la bestia, sólo que dotada de la capacidad de crear su jueguito de ficciones, objetivas, esenciales, eidéticas, abstractas como las ideas.

Para llegar a esta monstruosa visión de osamentas, que la lógica enlaza pero no organiza, tienen que prescindir los idealistas de la realidad exterior y de la vida interior. En cambio, el pensador totalitario, el verdadero filósofo, retiene lo que es vida, no vivencia abstractizada, lo que hay de poder divino en la chispa milagrosa, origen y causa de todo lo que después será desarrollo.

El potencial y la irradiación

Por más que el idealista se irrite contra cualquier tesis que ponga en duda la absoluta rigidez de las formas

mentales, es un hecho evidente que el conceptualismo aristotélico escolástico está influído por la geometría euclidiana, si no es que se funda en ella; así como es evidente que el concepto dinámico que los modernos tenemos del ser, derívase en gran parte de dos descubrimientos de nuestra época: el potencial eléctrico y la radiación. Pero lo que no se comprende es la obcecación de ciertos neoescolásticos que les impide ver que no hay nada tan próximo y aun idéntico al postulado básico aristotélico de la potencia y el acto, como el potencial eléctrico y la radiación; en ambos casos de experiencia tenemos, el núcleo inmóvil, relativamente fijo y su radiación, es decir, reposo fecundo, latente, virtual y actos en serie, casi una imagen de la conciencia. Y de esta suerte vemos que, por encima de las disputas de las escuelas, el pensador que no se dedica a la defensa de una sola doctrina, sino que busca establecer la coherencia de los distintos modos del conocimiento, descubre, a través de la tradición filosófica, una verdad fundamental que los siglos cultos, lejos de contradecir, enriquecen, y esto es lo grande y lo útil del estudio de la filosofía. Sinceramente creemos que la intuición energética del ser, que adopta la filosofía que toma en cuenta la ciencia contemporánea está más cerca de Aristóteles, más todavía de Santo Tomás, que los devaneos de los idealistas. El pensamiento cristiano convierte el acto puro aristotélico en esencia de contenido infinito, y la ciencia moderna define la potencia y el acto con precisión matemática en las teorías de los quanta y en las combinaciones creadoras de los genes, que son el principio operante de las celdillas.

Mérito de Bergson

El haber señalado con elocuencia la función instrumental del aparato de la inteligencia, es mérito perdurable de la obra de Bergson. El haber hallado en la intimidad del ser, la fuerza —a diferencia de la abstracción idealista—, es obra de las grandes verificaciones de Bergson, como que su mensaje no es ocurrencia individual, sino el resumen y conclusión de toda la ciencia experimental, de Galileo a Poincaré — por ejemplo. Esta ciencia nos enseña que conocer no es organizar conceptos, ni siquiera, como todavía supone Maritain, adecuar la inteligencia a la cosa; a veces la cosa *desadecúa* la inteligencia, la obliga a modificar sus cuadros, sus mismas formas mentales, según ocurre en las geometrías no euclídeas. Y lo cierto es que, no sólo la ciencia moderna es cosa de descubrimiento y no consecuencia de discurso; la sabiduría de los profetas es fruto de revelaciones y en la teología cristiana, constantemente, y según el mismo Maritain lo recuerda, es la iluminación de la gracia, la que abre el camino, la que llena de contenido las etapas sucesivas del aparato del discurso. A tal punto que, cuando el ser posee una inteligencia como la de los ángeles, ya no necesita discurrir, sino que de golpe —por intuición intelectual sin duda, pero sin que funcione el discurso—, contémplase a un tiempo el ser y sus atributos.

Mucho hay que decir sobre los reparos que todavía se oponen a Bergson y al pensamiento moderno; pero el espacio nos falta y, por otra parte, la mayor defensa es corregir las propias obscuridades o yerros y seguir construyendo arquitecturas mentales.

José Vasconcelos

La Plenitud Orgánica

I

La concepción mecánica del Universo, que se inicia con la Física matemática, a partir del Renacimiento y penetra luego gradualmente en todas las esferas de la realidad, es una interpretación del mundo y de la vida. Pero ante todo y en su raíz más profunda, es una exigencia de la Razón, dependiente de una actitud metódica. Originase en el ideal geométrico y matemático que domina a la Física y alcanza en ella sus más destacados éxitos. Es preciso alcanzar claridad y distinción, reducir la realidad entera a sus elementos inteligibles. E inteligibles son sólo aquellos elementos que se pliegan dócilmente al rigor y a la exactitud de la deducción matemática. La razón matemática va a penetrar todos los recovecos de la realidad y a eliminar de ella cuanto no sea reductible a cálculo y medida. Real es lo mensurable. La claridad de la razón se proyecta sobre el misterio telúrico mediante un proceso de iluminación interior. Lo que resta opaco a la actividad del intelecto es residuo todavía no analizado de un proceso inacabable de racionalización.

La aceptación de esta exigencia determina *a priori* la estructura esquemática de la realidad. Desde el momento

en que la razón, en su más íntima esencia, es razón matemática, para que la realidad sea susceptible de ser aprehendida en las fórmulas de la actividad intelectual, es preciso que el mundo, en su integridad, sea reductible a las necesidades de la medida y del cálculo. La matemática impone sus exigencias a la realidad. Requiere, ante todo, un medio homogéneo. No es posible cálculo alguno sin contar con la homogeneidad de los datos. Cualquier diferencia cualitativa impediría el ejercicio riguroso de la actividad intelectual. Toda ecuación se funda en el principio de equivalencia y, en último término, en el principio de identidad. Es preciso, por tanto, que todo sea homogéneo e indiferente, que no haya diferencia alguna de circunstancias, de lugar ni de tiempo. Todos los lugares son idénticos, todos los momentos intercambiables. No hay diferencia esencial alguna entre lo alto y lo bajo, lo grande y lo pequeño, el movimiento y el reposo. Todo es relativo y depende, en último término, de un punto de vista y de una función. De ahí los principios de relatividad y de inercia.

No sólo esto. Para que la manipulación matemática sea posible es preciso que los elementos de los cuales se parte permanezcan constantemente invariables, que no aumenten ni disminuyan ni se produzca en ellos cambio alguno esencial. Si en el curso del razonamiento se introduce un elemento nuevo o desaparece alguno de los elementos iniciales, no es posible seguir. Cualquier modificación esencial de los términos llevaría consigo un elemento de irracionalidad. Es preciso partir de algo "dado" de una vez para siempre. La racionalidad del mundo supone que, en lo esencial, la realidad no cambia, que a través de los cambios aparentes, permanece un elemento idéntico con el cual es posible siempre contar. Nada varía, especialmente, en el Uni-

verso. Nada se crea, nada se pierde. Es el principio de conservación.

El Universo es algo completo y acabado. Sólo pensándolo así es posible someterlo a las exigencias de la razón matemática. Y puesto que así debe ser, así es. Todo es, en principio, calculable. La deficiencia del cálculo depende sólo de nuestra limitación. Las razones son infinitas. Nuestra razón limitada. La ciencia perfecta se reduciría, en el límite, a una perfecta combinatoria. Tal es el cálculo de Dios. Las exigencias metódicas llevan consigo una Ontología *a priori* de la realidad material.

* * *

Durante largo tiempo pudo la Física operar mediante tales supuestos y obtener, mediante su aplicación, los más clamorosos éxitos. De ella proceden, en su totalidad, los rápidos progresos de nuestra civilización mecánica e industrial.

Este dominio de la naturaleza por el hombre no ha sido algo imprevisto ni se hallaba fuera de los propósitos de los fundadores de la Física moderna. Constituía, por el contrario, su aspiración más alta. Así lo expresan, de un modo explícito, con sus palabras y con su conducta, Francisco Bacon, Leonardo da Vinci, Galileo Galilei, Renato Descartes... Convertido el mundo en una máquina gigante, no era preciso sino descubrir sus recónditas piezas y las articulaciones que las ensamblan, para obtener, mediante el cálculo, el dominio de todos sus resortes.

El programa de Descartes es, en este respecto, radical. No sólo la naturaleza inerte, también los organismos vivos son, en último término, máquinas. Su mayor com-

plicación no es un obstáculo infranqueable. Mediante un análisis minucioso, es posible, en principio, determinar el funcionamiento de sus piezas y derivar de la Biología, una técnica análoga a la industrial. Es el programa ambicioso de lo que será más tarde la Medicina experimental. La Naturaleza entera quedará así sometida, mediante el cálculo del intelecto, a los designios del espíritu.

* * *

El asombroso progreso de la técnica física no tardará en producir su fascinación sobre el ámbito entero de la cultura. Todas las ciencias aspirarán a obtener éxitos análogos. Y para lograrlo se dispondrán a aplicar análogos métodos. El *a priori* de la Física va a convertirse en método universal.

La larga resistencia de las ciencias biológicas es vencida, tras dos siglos de apasionada lucha, mediante la obra genial de Darwin y de Claudio Bernard. La teoría de la evolución y sus hipótesis secundarias, nos permiten reducir, en principio, el proceso integral de la vida a una larga concatenación de efectos mecánicos. La actividad vital no es sino la última manifestación del mecanismo universal. Las técnicas de laboratorio, puestas a su servicio, se encargarán de elaborar las finas complicaciones de su estructura interior.

Algo quedaba, sin embargo, reservado e irreductible. Los "designios del espíritu" permanecían intactos. Descartes afirma que todo es extensión y movimiento en la extensión. Menos el pensamiento que se piensa a sí mismo y piensa la extensión. Las fuerzas espirituales aparecen irreductibles al proceso de las fuerzas mecánicas y al do-

minio del cálculo matemático. La Psicología y las ciencias del espíritu mantienen largo tiempo su autonomía.

No tardan, empero, en aparecer los primeros esbozos del asociacionismo. Las leyes de la asociación se van precisando gradualmente como los elementos rectores de todo el mecanismo mental. Las sensaciones substituyen a los átomos. La ley de la asociación de las ideas a la ley de gravitación universal. Tenemos un mecanismo psicológico paralelo al mecanismo físico. Hallados los elementos simples de la representación y la ley universal que los conecta, no faltará sino poner en relación precisa el funcionamiento de ambos mecanismos y determinar matemáticamente la ley de su correlación. Aparece la Psicofísica como el primer intento de reducción del mundo mental a las operaciones del cálculo matemático. Los reflejos condicionados nos ofrecen el perfecto paralelo fisiológico de los mecanismos de la asociación psíquica. Nada nos falta ya para declarar de un modo enfático la radical unidad de ambos mecanismos. La experimentación rigurosa viene a comprobar la hipótesis del paralelismo psico-fisiológico. Y puesto que de ambos aspectos de la realidad se revela el físico como el más efectivo y más dócil a la manipulación experimental y matemática, nos será permitido considerar al primero como mero epifenómeno y atenernos a los resultados de la Psicología "objetiva".

Análogo proceso se realiza en el campo de las ciencias de la cultura. A ello contribuyen de consuno y desde puntos de vista esencialmente diversos, el materialismo histórico y la fundación de la Sociología científica, por Augusto Comte. Es preciso "explicar" las manifestaciones del espíritu objetivo y reducir a estricto determinismo lógico el mundo entero de los valores. También ellos son meros epifenóme-

nos reductibles a mecanismo. Para deshacer la ilusión y alcanzar la "verdadera realidad" es preciso atenerse a los imperativos del método, analizar con precisión las "fuerzas" que coadyuvan a la producción de aquellos fenómenos y tratar de reducirlos a las manipulaciones del cálculo. La Sociología, constituída en una física de la sociedad, va a substituir a las pretendidas ciencias del espíritu. Y si es verdad que las fuerzas sociales se reducen, en lo más profundo, a la dinámica de los factores económicos, todo se reducirá, en último término, a un problema de estadística y de cálculo de probabilidades.

Reducidas todas las ciencias a las exigencias de la razón intelectual, queda la Filosofía como residuo de esta universal unificación. ¿Cuál será la función de la Filosofía? No es posible que opere ya con independencia sobre contenido alguno de la realidad. La realidad entera se halla repartida entre las ciencias que se distribuyen sus campos. Una tarea, sin embargo, le está universalmente reservada. Es preciso mantener la pureza del método científico. La Filosofía se reducirá a Metodología y Teoría del conocimiento. Aparte esto, ocupados por las ciencias positivas todos los dominios antes reservados a sus elucubraciones, o se reducirá, con gesto precavido, a realizar la unidad sintética de las hipótesis de todas y cada una de las ciencias particulares, como ocurre en Comte y sus discípulos más fieles, o intentará, mediante un proceso de generalización hipotética, llevar al límite aquello que aparece esbozado en los resultados de las ciencias particulares, lanzándose a una exposición sistemática del proceso entero de la evolución cósmica, y dará lugar a las Metafísicas naturalistas de Spencer, Büchner o Haeckel.

II

Bergson, poderosamente influído, en su juventud, por el pensamiento spenceriano, no tarda en darse cuenta de la contradicción radical que se halla en la base de su sistema y en la de toda concepción unilateralmente mecánica del Universo. En busca de una concepción racional y estrictamente inteligible llega a una fantasmagoría llena de prodigios. De razón en razón, de causa en causa, la cultura se reduce a la conciencia, la conciencia a la vida, la vida a una proliferación de maneras que eventualmente surgieron, en determinadas condiciones ambientes, sobre la superficie del agua salada y el agua y la sal y el mar y la tierra entera a una nebulosa primitiva de naturaleza indeterminada, homogénea e informe. Difícilmente se podría imaginar una mitología menos rica y que exigiera, con mayor ahinco, el ejercicio de la fe. Esta nebulosa milagrosa que contiene en su seno infecundo todos los mundos, todas las comedias y todas las tragedias del Universo y del hombre, es un misterio sin gracia que no satisface a las exigencias del intelecto ni a las demandas del corazón. El intelecto abstracto se destruye a sí mismo. La razón conduce a la sinrazón.

Si de la consideración general de la evolución telúrica pasamos a la génesis de la conciencia humana, hallaremos un paralogismo análogo. El cerebro ocupa, en este caso, el lugar de aquella extraordinaria nebulosa creadora de mundos. En la conciencia nos es dada la realidad. Nada sabemos de ella fuera de lo que nos es dado en la representación. Esto supuesto, veamos qué ocurrirá si, como piensa el naturalismo, nuestras sensaciones y nuestras ideas no son otra cosa que fulguraciones epifenoménicas de los movimientos atómicos de las células cerebrales. Nuestro cerebro

forma, naturalmente, parte de nuestra representación del mundo. Sólo tenemos noticia de él a través de una serie de percepciones e ideas. El cerebro es una mínima parte del mundo de nuestra representación. Al afirmar, por tanto, que el cerebro es la causa de nuestra representación, lo que decimos realmente es que una parte mínima de nuestra representación es la causa de nuestra representación toda, o en otros términos, que una parte insignificante del mundo, es la causa del mundo entero. Se dirá acaso que el cerebro, tal como lo percibimos, oculta, como toda representación, una realidad más profunda y que lo que produce la conciencia no es aquella apariencia superficial del cerebro, sino el cerebro mismo, en su realidad energética profunda. Pero esta especie de "cerebro en sí" no es accesible a nuestro conocimiento ni es fácil delimitar su realidad concreta en la inmensidad de las energías telúricas. De acuerdo con los resultados de la Física no es posible separar y considerar por sí fragmento alguno de materia. Los límites de los cuerpos sólo son válidos en relación con el contorno aparente que resulta de su percepción sensorial. Nos hallamos, por tanto, en presencia de una totalidad material o energética, incognoscible en sí misma y de una representación total que se extiende sobre ella y la recubre. Ni en una ni en otra es posible dar sentido a la misteriosa realidad de un cerebro productor de la representación y de la realidad que se halla implícita en ella. Resulta, una vez más, contradictorio hablar del cerebro como la causa de la totalidad de las representaciones.

* * *

Estas antinomias y otras muchas que de ellas derivan, proceden de un prejuicio que arranca de los orígenes mis-

mos de la Filosofía en Grecia y adquiere su forma culminante a partir del Renacimiento. Ya en Parménides hallamos la afirmación de que lo posible condiciona lo real. Y lo posible es, simplemente, lo pensable. Para hallar las condiciones de la realidad es preciso determinar previamente las condiciones del pensamiento. El "realismo" profundo de la Filosofía antigua atenúa considerablemente las graves consecuencias de esa afirmación. A partir de la crisis que culmina en el *Cogito,* la deformación de la realidad concreta por los esquemas de la razón intelectual penetra en todas las esferas del mundo y acaba por diluir la pompa del Universo en el vacío sin fondo de la identidad universal.

Desde el momento en que la realidad depende esencialmente del conocimiento, para alcanzar la verdad de las cosas es necesario y suficiente determinar *a priori* las condiciones del recto proceder del intelecto. Todas las ciencias no son otra cosa que el intelecto humano. La depuración del intelecto es la condición ineludible de todo conocimiento auténtico. El contenido de la ciencia es función del método. Y puesto que el ideal metódico implícito en Galileo y formulado por Descartes, lleva necesariamente consigo la reducción de las cosas a máquinas, nada tiene de extraño que, progresivamente, se vaya aspirando a reducir a máquina el contenido entero de la realidad. Descomponiendo el mundo en elementos o piezas irreductibles y reconstruyéndolo luego mediante la perfecta articulación de sus ajustes, tendremos el secreto de su íntima racionalidad. Es preciso someter la realidad entera al *a priori* racional, matematizante. Es un proceso de iluminación interior. La teoría del conocimiento determina la función, los límites y el valor de la actividad intelectual e interpone el

aparato de sus exigencias metódicas entre la mente y la realidad.

* * *

Este es el grave error que nos conduce a las antinomias de la Metafísica naturalista o materialista. Las relaciones entre el contenido y el método han sido gravemente trastrocadas. No es, en realidad, posible, formular un *a priori* metódico con entera independencia del conocimiento de la realidad e investigar ni formular una teoría del conocimiento separada del conocimiento efectivo. Todo método presupone, en algún modo, el conocimiento de la realidad a que debe ser aplicado. Ambos se funden en una plenitud indescomponible. Si ignoramos totalmente lo que vamos a investigar ¿cómo proceder a la investigación? Un conocimiento sin objeto es el puro vacío. La estructura de la actividad del conocimiento se determina en el conocer mismo y en los caracteres de la cosa conocida. El método resulta del contacto dinámico con la estructura de la realidad. Toda su eficacia depende de su aptitud para plegarse dócilmente a ella y para seguirla de un modo fiel en todos sus movimientos y en todas sus sinuosidades. Conocimiento y realidad se determinan y perfeccionan mutuamente. mediante una penetración recíproca que nos conduce, en un avance progresivo, desde la visión global a la determinación minuciosa de todas sus articulaciones interiores. No es posible conocer nada si, de algún modo, no nos es ya previamente conocido, ni es posible determinar el valor del conocimiento si, de alguna manera, no lo damos ya por supuesto. La precaución llevada al extremo conduce inde-

fectiblemente a la esterilidad. Es preciso abandonar la extrema suspicacia con que la realidad ha sido considerada ya desde Parménides pero, sobre todo, a partir de los tiempos modernos. Para nadar es preciso echarse al agua. De nada sirven las recetas ni los consejos precautorios o su utilidad es sólo secundaria y subordinada. Sólo se aprende a hacer haciendo. Y el conocimiento es, esencialmente, un hacer. El primer paso del conocimiento auténtico es entregarse sin reserva a la realidad. "La Filosofía sería fácil si suprimiéramos, de una vez, toda la serie de ideas hechas que se interponen entre la mente y las cosas".

Esta actitud típicamente bergsoniana, esta reacción contra la Teoría del conocimiento y la crítica *a priori*, recuerda la obra, en otros respectos tan distinta y aun contradictoria, de Spinoza y de Hegel. También en ellos, a diferencia de Descartes o de Kant, el objeto y el método, la Dialéctica y la Ontología, el conocimiento y la realidad, se funden en la unidad de un proceso indiviso. No se trata, naturalmente, de volver a la actitud precartesiana, a un realismo análogo al de Platón, Aristóteles o Santo Tomás. No es posible ya que la Lógica derive de una Ontología y una Cosmología previas ni que las estructuras del conocimiento se calquen sobre las estructuras de la realidad. La crítica moderna ha puesto de relieve el círculo vicioso que lleva implícito semejante intento. Sólo es posible llegar a la realidad mediante el conocimiento. La realidad, antes del conocimiento, es simplemente incógnita y de lo incógnito nada cabe decir. El conocimiento condiciona, en algún respecto, a la realidad... Se trata más bien de romper el círculo. La actividad mental y el objeto al cual se refiere son inmanentes entre sí, se dan sólo en íntima unidad y se determinan mediante una reciprocidad estricta. No es po-

sible una Ontología independiente de una Lógica ni una Lógica independiente de una Ontología. La primera se perdería en lo incógnito. La segunda en el vacío. Todo conocimiento lleva implícita una realidad. Toda realidad se halla impregnada de conocimiento. Una y otra no son sino abstracciones secundarias de una realidad plenaria y concreta en la cual y para la cual el método es función del objeto y el objeto es función del método. El espíritu se pliega a la realidad. La realidad se halla impregnada de espíritu. Conocimiento y objeto se funden en la unidad inmanente de una sola actividad dinámica.

De ahí el grave error, explícitamente denunciado por Bergson, de definir su pensamiento por una referencia exclusiva o predominante al método intuitivo. El método intuitivo no es una exigencia *a priori* que se imponga al objeto y pueda ser definido con independencia de él, sino que resulta, de un modo necesario, de la estructura misma de la realidad a investigar. Intuitivo es también el método cartesiano o el de la fenomenología de Husserl. En uno y otro, empero, la necesidad de la intuición se desprende sin más de las exigencias del conocimiento. Es algo independiente y previo. De ella depende el acceso a la realidad. El contenido de la Filosofía resulta de un modo necesario de las exigencias de la intuición. Dando por supuesto que sólo la intuición puede abrirnos el camino del conocimiento cierto, de la posibilidad del conocimiento intuitivo depende la posibilidad de discernir entre la verdad y el error y, por tanto, entre la realidad y la apariencia. La raíz de la Filosofía sigue hallándose en la Teoría del conocimiento. No así en Bergson. La estructura del método resulta en él de un modo necesario en la sumersión incondicional en la

realidad inmediata. Es preciso entregarse confiadamente a ella, y atenerse sin reserva a lo que nos revele en su intacta espontaneidad.

* * *

En esta actitud se sitúa Bergson frente a la Filosofía moderna en casi su totalidad. Y, puesto que los postulados del idealismo racionalista tienen sus raíces en el manantial mismo de la Filosofía occidental, es preciso revisar estos supuestos y hallar para la Filosofía entera una fundamentación más fecunda. Desde Parménides el pensamiento filosófico ha consistido, en gran parte, en el intento de rodear de garantías el ejercicio del pensamiento racional. La realidad, en su fluencia inmediata, nos engaña. Es preciso precaverse contra el engaño y hallar un criterio *a priori* para distinguir la verdad del error. Entre la realidad y el conocimiento se interpone un complicado organismo de artificios precautorios que nos impiden errar al formular nuestras afirmaciones y negaciones. Esta actitud precavida, llega a su extremo con el racionalismo moderno. Dando por supuesto que la certeza del conocimiento condiciona la estructura y aun la existencia misma de la realidad, acabamos por encerrarnos en el ámbito del conocimiento. El temor de la intemperie enrarece progresivamente la atmósfera de la ciencia y de la cultura que, recluída en sí misma, acaba por alimentarse de su propia substancia. Es un suicidio por inanición. De ahí la actitud "cerrada" de la conciencia idealista y la hostilidad recelosa de la Filosofía crítica contra el mundo y la magnificencia de su pompa. La conciencia es un ámbito, en el cual se hallan "contenidas" las realidades del mundo. Frente al "puño

cerrado", receloso y precavido, parapetado tras la erizada trama del criticismo epistemológico, afirma Bergson una Filosofía de "mano abierta", en la cual la conciencia humana se halla constantemente dispuesta a estrechar el mundo entero y a compenetrarse con él.

III

Conviene con Descartes y con la casi totalidad del pensamiento moderno, en que es necesario partir del *Cogito*. Todo conocimiento tiene su base en el análisis riguroso de los "datos inmediatos de la conciencia". Pero apenas enunciado este punto de partida comete Descartes una grave infidelidad. De ella arrancan todos los errores de la Filosofía crítica y de la concepción mecánica del Universo. Descartes afirma, por lo pronto, que en el pensamiento se halla incluída toda realidad espiritual y, por tanto, el mundo entero, en tanto que sentido o experimentado por mí. "Yo soy una cosa que piensa" y una cosa que piensa "es una cosa que duda, que entiende, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina y que siente. . ." Pensar es lo mismo que sentir, amar, odiar, desear, querer, juzgar... La palabra "pensamiento" traduce la realidad plenaria del mundo concreto en su realidad inmediata. Pero esta palabra lleva consigo un equívoco. Aparte este sentido amplísimo, en el cual se confunde con la conciencia o con la experiencia inmediata, tiene otro restringido y más preciso, según el cual se circunscribe al pensamiento "claro y distinto", es decir, a la intuición intelectual. No bien formulado el *Cogito,* pasa Descartes del primero al segundo, sitúa en el

centro al intelecto y todo el resto se subordina estrictamente a él. De ahí el intelectualismo. La realidad plenaria, que nos ofrece el *Cogito* en su estricta inmediatez —emociones, sentimientos, apetitos, esfuerzos, sensaciones...— queda destituída de todo valor. Es mera apariencia secundaria que es preciso explicar mediante el análisis intelectual. La conciencia se vacía de su contenido propio y queda reducida al espectro luminoso, pero vacío, gris e indiferente, de la realidad intelectual.

Bergson vuelve resueltamente a la plenitud espontánea de la experiencia concreta. Con ello se vincula a una tradición de la Filosofía francesa, que arranca del espiritualismo de Maine de Biran y prosigue en el siglo XIX en la Metafísica de Ravaison, de Boutroux y aun de Lachelier. La realidad intelectual representa sólo una capa superficial de la experiencia plenaria. De un hontanar más hondo brota el esfuerzo que se afirma frente a la resistencia del mundo (Biran), el amor creador del cual el hábito es la decantación estereotipada y muerta (Ravaison), la fuerza total del espíritu creador que, en su presencia concreta y orgánica, funda la personalidad como una unidad armónica. La inteligencia queda reducida a algo minúsculo en la superficie del ser. Es una función derivada de la vida y al servicio de la vida y sólo tiene sentido en tanto que coadyuva a la realización integral de la personalidad. Subordinado al sentido integral de la vida, el intelecto es el instrumento de la actividad vital.

Es preciso, por tanto, partir del *Cogito,* pero del *Cogito* en su plenitud. Haciéndolo así, nos pondremos en contacto con "los datos inmediatos de la conciencia", con la faz auténtica de la vida originaria y en ella y por ella, con el sentido profundo de la realidad.

* * *

La primera enseñanza de este cambio fundamental, es la revelación del mundo como una realidad orgánica, completamente distinta y aun radicalmente opuesta al mecanismo ingente a que, de deducción en deducción, había llegado la metafísica materialista y aun toda concepción unilateralmente vinculada al ejercicio del intelecto matematizante.

Será preciso rectificar no sólo las conclusiones del racionalismo moderno, sino aun todo el racionalismo occidental que arranca de Parménides y culmina en Platón y Aristóteles. La realidad orgánica escapa al intelecto y el principio de no contradicción, dondequiera que aparece, es para ellos piedra de escándalo. De ahí que se vea obligado a suprimirlo y a reducirlo a un mecanismo perfectamente ensamblado. El mecanicismo es la consecuencia necesaria de un intelectualismo riguroso y consecuente. Todo intento de evitarlo es vano eclecticismo. Así, frente a Parménides y a su ilustre descendencia apolínea, vincula Bergson su Filosofía a la corriente de pensamiento que se origina en Heráclito, corregida y fecundada por el descubrimiento del *Cogito*. La fluencia eterna de la realidad se revela en su faz más auténtica mediante el análisis de los "datos inmediatos".

Ahora bien: el hecho fundamental de la experiencia inmediata es la evidencia de su constitución orgánica. Y un organismo —conciencia, vida, arte...— es, por esencia, una realidad que dura. Esencia de la realidad es, por tanto, la duración.

Adviértase, sin embargo, que hay en esta palabra un equívoco. Significa, en el lenguaje corriente, algo distinto

y aun opuesto a lo que constata Bergson. Se dice de algo que "dura" cuando persiste en su ser a través de los azares del tiempo: algo "ha durado largo tiempo", esto "es un objeto de duración..." La realidad inmediata es algo que dura pero en ella durar equivale a persistir, prolongarse, fluir... No es el presente un instante indiviso. El pasado penetra en la actualidad. El presente es tan sólo un tránsito luminoso entre el pasado y el futuro. La realidad viviente es continuidad, prolongación, intimidad e inmanencia de la experiencia entera en el instante fugitivo. En el fluir del tiempo, brota constantemente una actualidad transitoria. Es el hecho fundamental de la memoria, resonancia sorda o sonora de todo lo ocurrido, en todas y cada una de las experiencias presentes. Aun la sensación más insignificante repercute en la totalidad de la experiencia acumulada que brota del pasado y avanza hacia el futuro. Todo es inmanente a todo. Tal es la esencia de la vida y del espíritu.

Nada más opuesto a la concepción de la Física, que ha servido, hasta ahora, de modelo a la realidad. La materia es esencialmente momentánea. Opone a la eternidad del cambio la inmutabilidad del instante. No hay en ella devenir ni cambio ni, propiamente, pasado, ni presente ni futuro. La actualidad se petrifica en un presente inmóvil. Si fuera posible imaginar una experiencia viva que restringiera gradualmente el horizonte de su pasado y su proyección luminosa hacia el porvenir, hallaríamos, en el límite, la inmovilidad del presente instantáneo. Pero su misma condición de límite, conduciría este instante a la nada. Como lo vió certeramente San Agustín, entre un pasado que ya no es y un futuro que todavía no es, el presente instantáneo no posee existencia propia. El instante

matemático, representa la supresión de toda experiencia viviente y, por tanto, de toda auténtica realidad. Reducida la duración a un punto, el vacío inmóvil substituye a la movilidad, la muerte a la vida, la nada a la existencia. Tal es la condición de la "materia". En este sentido afirma Leibniz que la materia es *mens momentanea* y carece, por tanto, de todo valor ontológico. Sólo de este instante inmutable y petrificado, puede decirse, con estricto rigor, que "es lo que es". Es lo que es; pero es sólo esto. Y esto se reduce en realidad a "nada". La vida, en cambio, no es nunca lo que es. No puede decirse que es, sino que va siendo. Es plenitud, penetración, creación, resonancia infinita. No es un pasado "pasado", sino un pasado presente y perviviente que anima y otorga sentido al presente y al porvenir. La realidad viviente recoge, refleja y contiene un pasado infinito que actúa, se incorpora y se hace presente en ella. El pasado "pasado" es el vacío absoluto, la negación de todo ser. Tal es la condición metafísica de la "materia". "Es" eternamente porque en realidad no es nada.

No sólo esto. En la conciencia y en la vida, la realidad perdura mediante la fusión de los estados sucesivos. Pero en todos y cada uno de ellos repercute y resuena la totalidad del universo "presente". Del mismo modo que el organismo vivo se alimenta, asimila e incorpora realidades que le son extrañas y las hace carne de su carne, cuerpo de su cuerpo, substancia de su substancia, incorpora y asimila a la conciencia la totalidad de las cosas del mundo y las vincula orgánicamente a su unidad individual y personal. Al lado de la duración, de la perseveración y la persistencia, y profundamente fundido con ellas, existe un proceso de asimilación, de incorporación totalizadora. El mundo entero resuena en cualquier fragmento de la vida de la con-

ciencia. Cualquiera de ellos es susceptible de situarse en el centro y de subordinar el resto a sus designios. Un dolor, un deseo, una idea, absorben el mundo y el alma entera. Sobre su quicio se pone el alma en vilo. Es el centro que orienta temporalmente la totalidad de la evolución individual. Al situarse en el centro tiende a devenir total y a organizar el resto en conexión y dependencia. El organismo de la realidad cambia de foco. Persiste sin embargo, el perfil unitario de su silueta sinuosa. La conciencia y la vida, en su totalidad y en cualquiera de sus fragmentos, son individualidad orgánica e indivisa, totalidad personal.

La materia, en virtud de su intemporalidad indiferente, puede dividirse en partes. Es posible partirla en trozos o fragmentos, descomponerla, recomponerla, triturarla. Y en este proceso de composición y descomposición, no hay diferencia esencial alguna entre lo grande y lo pequeño, lo menor y lo mayor. El fragmento más insignificante puede ser considerado como inmenso y la mayor inmensidad como un punto exiguo. Todo es cuestión de escalas. Este proceso sin término lleva implícitas todas las antinomias de lo infinito. De ahí las aporias de Zenon, las graves dificultades de toda concepción atómica y la necesidad del cálculo infinitesimal.

En la conciencia y en la vida, a la agregación substituye el crecimiento orgánico; a la desagregación, la muerte. No hay posibilidad de tránsito infinito ni de relatividad alguna. Todo es en ellas absoluto. Todo nos es dado de golpe y de una vez para siempre. No hay trozos ni fragmentos sino funciones orgánicas. La totalidad es función de las partes y las partes función del todo. Las funciones y los órganos particulares se hallan en estricta dependencia de la totalidad personal. La totalidad personal depende de la existen-

cia y la estructura de las funciones parciales. No existen propiamente partes. Toda parte es ya de por sí un todo y refleja, desde su punto de vista, el todo en su plenitud. Un dolor de muelas puede absorber momentáneamente la vida. Un sentimiento intenso o delicado puede situarse en el centro y orientar el curso de su corriente temporal. No tiene sentido alguno hablar de fragmentos de sentimiento o de instinto o de amor o de odio, o en general, de vida o de conciencia. Todos estos fenómenos constituyen una unidad indescomponible. O son enteramente, en su figura total, o simplemente no son.

* * *

De ahí que no sea posible constituir sílabas con letras ni palabras con sílabas ni proposiciones con palabras. Sólo en una totalidad orgánica y bien trabada adquieren sentido los sonidos. Separarlos o dividirlos es reducirlos a la nada. No hay fragmentos de significación. Las palabras y las sílabas y las letras sólo tienen una existencia sonora o gráfica, esquemática y yerta. No una realidad viviente. El lenguaje es un dinamismo complejo en el cual sólo adquiere significación cada uno de los elementos en un contexto lleno de matices, de inflexiones y modulaciones. Todo es en él melodía, dinamismo y gesto, expresión total y figurada. De ahí los métodos directos para la enseñanza de los idiomas extranjeros y la enseñanza "global" de la lectura y la escritura. La gramática es el esquema muerto, la decantación estereotipada de una realidad viviente, con sentido y expresión.

Para llegar a los análisis anatómicos es preciso una previa disección de la realidad y la disección se practica

siempre sobre cadáveres y aun, en muchos casos, previa disecación. Esta operación es la que realiza el mecanicismo sobre todas las esferas de la realidad. Del mismo modo que el gramático reduce las proposiciones a palabras y las palabras a sílabas, reduce la psicología asociacionista la vida multiforme de la conciencia a compartimientos, estancos —representación, sentimiento, voluntad...— y cada uno de ellos a sensaciones elementales, y la biología transformista, los seres vivos a órganos y los órganos a células... Y una y otra intenta luego reconstruir la totalidad, así disecada y muerta, mediante una hábil combinatoria de elementos. Del mismo modo que se recompone la realidad material mediante la agregación o la fusión de elementos atómicos, es preciso recomponer la realidad vital, por tránsitos insensibles, mediante la gradual composición y fusión de elementos fragmentarios e indescomponibles. No se tiene en cuenta que un fragmento de sentimiento o de instinto no es sentimiento o instinto alguno. Es la simple supresión de su realidad. ¿Qué sentido puede tener la gradual e insensible formación de un instinto o de una función vital cualquiera? El instinto sólo tiene sentido y eficacia para la vida, en la totalidad plenaria de su funcionamiento. Es o no es. No es posible hablar de funciones rudimentarias. Mientras apareciera gradualmente el instinto o, en general, la función, perecería el individuo y fracasaría la especie. ¿Cómo es posible imaginar, por ejemplo, el paso de la generación asexuada a la sexuada? Las funciones vitales y los fenómenos de conciencia aparecen y desaparecen de una vez y en su entera perfección. Surgen de golpe, por inspiraciones, intermitencias y catástrofes.

Los mecanismos pueden formarse por agregación de partes, precisamente porque sus partes son piezas "acaba-

das" y perfectas y, por tanto, muertas. Montar una máquina es una operación combinatoria que depende de un cálculo intemporal y puede realizarse, en principio, con piezas del tamaño que se quiera. Su descomposición, composición y ajuste admite grados de precisión que pueden aproximarse al infinito. De ahí la perfección de la máquina. De ahí también su incapacidad de adaptación. Sirve con precisión para realizar aquello a que está destinada. Pero sólo para ello. En cualquier situación imprevista, la máquina no sólo resulta inútil, sino que puede representar un estorbo o una grave perturbación. El automóvil es un instrumento admirable para transitar por una carretera asfaltada. Resultaría una grave carga en una exploración por las selvas tropicales. El organismo, en cambio, precisamente en virtud de su "imperfección" —no es nunca perfecto y "acabado" puesto que dura, persiste y progresa— inventa, se insinúa, improvisa, se adapta... La máquina es esquemática y rígida. El organismo fluyente y plástico. De la máquina perfecta, no es de esperar, en principio, decepción alguna. Tampoco ninguna sorpresa. Da lo que da, sin más, y en todas las ocasiones adecuadas. El organismo, por el contrario, perfecciona su acción y la realiza de acuerdo con las necesidades circunstanciales. Todo es en él imperfección y tanteo. Pero también maravilla y prodigio. A la rigidez de la máquina opone su elasticidad y su capacidad de adaptación a las circunstancias más imprevistas.

* * *

El error capital de la Metafísica mecanicista proviene de lo que denomina Bergson, su actitud "retrospectiva". Su conocimiento no es contemporáneo de la vida que trata de

analizar. Se dirige a la vida ya vivida y "acabada". Es decir, a la muerte. Opera sobre los restos disecados de una vida extinta. De ahí que se le escape lo esencial de la vida: su capacidad creadora, el proceso de su proliferación orgánica. Y es que su órgano de conocimiento se ha deformado con el trato constante y la contemplación estática y matemática de la "materia". Para la materia, en efecto, lo mismo da llegar antes que después. No es posible llegar con retardo. Intemporal, instantánea, inmóvil, indiferente, es eternamente lo que es. En la realidad vivida, por el contrario, llegar con retardo es perder irremisiblemente la palpitación de lo real. Cada momento de la duración tiene una realidad única, original, irreversible e irreparable. Si no la aprehendemos en su actualidad palpitante y presente, la perdemos irremisiblemente. En las cosas de la vida, si no se llega a tiempo, no se llega ya. El mecanicismo no considera la vida en sí mismo sino los restos petrificados de una vida que no existe ya. La Metafísica materialista es la paleontología del universo viviente. En lugar de la mariposa o la serpiente nos ofrece la piel o la crisálida.

Una vez realizada esta transposición el resto resulta fácil. Disecada la vida, nada se opone a que la analicemos, la descompongamos, la desarticulemos en piezas y la recompongamos en el orden que bien nos parezca. Eliminado el sentido espiritual del libro o de la conversación, fácil es analizar el lenguaje y reconstruirlo luego mediante sílabas y palabras. De un modo análogo es posible emprender la tarea de reconstruir la conciencia mediante asociaciones de sensaciones o la genealogía de la vida por el tránsito insensible de unas especies a otras. Basta pintar un árbol genealógico en el encerado.

El relativismo físico procede de una ilusión análoga. Construye con el intelecto una serie de mundos posibles y declara que, puesto que todos son posibles, cualquiera podría ser real. Sufre, como todo el racionalismo, la fascinación de lo posible. Y condiciona la existencia a la posibilidad. Cualquiera de sus mundos es posible, puesto que no encierra contradicción. Esta fuga de lo real a lo posible es lo característico de la razón matemática. En ella funda su mayor gloria. De ahí que en Matemática o en Física se hable constantemente de resultados que son como son "cualquiera que sea" una condición o una hipótesis. Una realidad o un mundo "cualquiera", no este, ni aquel ni otro alguno. Este "cualquiera" significa en realidad "ninguno". La mera posibilidad es la pura nada.

Mientras la Física y la Matemática no pretenden transcender de sus abstracciones, su operación es perfectamente lícita. Lo difícil resulta luego pasar de "un mundo cualquiera" a "este" mundo, real, único, intransferible, concreto y palpitante que se desarrolla con sentido en la existencia de todos los días y que es, por lo mismo, insustituible, irreversible e irreparable. ¿Cómo pasar de las letras, de "cualesquiera letras", a la complicación significativa y expresiva del lenguaje hablado y a las grandes creaciones de la poesía y de la Filosofía? ¿Cómo pasar de unas sensaciones "cualesquiera" a una conciencia vital, individual y personal? ¿Cómo pasar de una combinación "cualquiera" de células o de móneras a la especie real que lucha y siente y sufre y se regocija y juega? ¿Cómo pasar, en fin, de un mundo "cualquiera" a este mundo mío y tuyo, real, palpable y lleno de sentido en que se desarrolla nuestra existencia terrestre? No es fácil ver cómo con la indigencia de 26 letras se puede llegar a la composición de la Divina Comedia o de

la Crítica de la Razón pura, ni de la pobreza de unas cuantas sensaciones muertas a la complicación infinita y contradictoria de una vida espiritual, ni de la extrema insignificancia de un torbellino de átomos o de protones idénticos e indiferentes, al aliciente y a la pompa esplendorosa del mundo.

* * *

La Filosofía materialista, en su afán de suprimir todo misterio y de reducirlo todo a cálculo llega a la más absurda de las contradicciones. Lo ha convertido todo a claridad y distinción. Pero no se ha dado cuenta de que, al hacerlo, ha suprimido nada menos que la realidad. Y al topar luego con la realidad de la existencia concreta no tiene más remedio que aceptar el mayor de los milagros. Incapaz de explicar por qué las letras se organizan de una manera y no de otra, por qué las sensaciones se agrupan de un modo determinado y evocan un determinado recuerdo y no otro, por qué son llamadas a la vida estas especies y no otras, por qué de los encuentros, las combinaciones, los choques, las atracciones y las repulsiones de los átomos resulta este mundo y no otro, recurre al milagro del azar — el prodigio de los prodigios. El azar de las combinaciones posibles da como resultado imprevisible la maravilla de la existencia y de la vida.

Esta ilusión "retrospectiva" sólo es en realidad posible, porque la Filosofía que la realiza da por supuesto aquello mismo que trata de explicar. No se plantea, en verdad, el problema de la existencia. Se limita a presuponerla. Dando por supuesto que la realidad existe y existe tal como se revela, se limita a realizar un análisis lógico de algunas de

sus condiciones, hipostasiando tras la realidad patente una tramoya de conceptos. Así suplanta la realidad del poema, de la conciencia y de la vida por un juego de cubiletes, la realidad concreta del mundo por una tramoya de ficciones intelectuales. Si no diera por supuesta la realidad del lenguaje, de la conciencia, de la vida, del mundo, jamás llegaría a ella a partir de sus figuraciones ilusorias.

Olvida, al realizar su transposición, que la ciencia sólo tiene sentido en función del misterio y que suprimir la maravilla es suprimir la realidad y el sentido mismo de la ciencia. Prefiere a la tensión de los problemas vivos, la comodidad del juego intelectual. Dar la realidad por supuesta, no preocuparse por sus contradicciones y problemas y substituirla tranquilamente por un juego de cálculos indiferentes, es mucho más fácil que hincar en el sentido del misterio cósmico. ¡Todo resulta así "tan natural"! La pretendida "objetividad" de la Filosofía racionalista es, en realidad, cansancio, indiferencia o pereza espiritual.

El único procedimiento para llegar a plantear con verdad los problemas vivos e intentar un camino que nos conduzca gradualmente a su solución, es seguir un procedimiento exactamente inverso: sumergirse de golpe en el centro de la realidad total o de cualquiera de sus partes y a partir del prodigio con que se revela, tratar de "ver" y comprender la función de cada una de sus articulaciones parciales y la recíproca dependencia dinámica de las partes y el todo. Pero esto sólo es posible para quien, en efecto, sea capaz de "verla". Sin una "visión" previa, pierde sentido todo cálculo. De ahí que sea preciso situar en el centro de la actividad filosófica, la intuición. Las totalidades orgánicas y su fisionomía, sólo pueden ser entendidas por la certera visión de su fisionomía. Con esto alcanza pleno sentido

la estricta dependencia funcional entre la realidad y el método de que hablamos al comienzo. Sólo es posible decir de algo si somos capaces de verlo y de penetrar su sentido íntimo.

Una vez situados en el centro de la realidad integral y orgánica, la razón intelectual alcanzará también en ella y por ella una significación y la ciencia natural adquirirá un sentido, como órgano limitado y subordinado de la actividad vital. La razón matemática es un elemento de la existencia y un órgano de la vida. Al servicio de la vitalidad, su función resulta clara y su uso correcto. Pero su sentido es siempre parcial, dependiente y subordinado. Sólo la visión intuitiva de la existencia concreta es capaz de hacer inteligible la realidad y de otorgar a cada una de sus funciones parciales, un sentido coherente en relación con el todo. Y entre ellas también a la ciencia racionalista y abstracta. El sentido de la razón depende del sentido total de la existencia y de la vida. No a la inversa. Es una articulación más en la totalidad de la existencia orgánica. Su carácter subordinado y relativo la incapacita para situarse en el centro de las cosas. Sólo la intuición alcanza lo absoluto e incondicionado. La razón intelectual erigida en autónoma y absoluta, conduce necesariamente a una deformación monstruosa de la existencia y de la vida. La vuelta a la intuición es la vuelta a la normalidad. Para conocer a una persona no se nos ocurrirá contar sus glóbulos rojos ni aun menos hacerle la autopsia. La realidad tiene también su vida y su fisionomía personal.

Sólo desde este punto de vista es posible comprender en todo su alcance el sentido de la Filosofía bergsoniana. Esta correlación estricta entre la estructura de la realidad y el método de la Filosofía abre ante el pensamiento libre

un camino infinito. Puesto que no es posible calcular ni pensar "de una vez para siempre" la realidad, sino que es preciso penetrar amorosamente en ella mediante la compenetración y la intuición, la Filosofía no será ya un sistema completo y acabado, sino que dependerá de la colaboración simpática de todos los hombres y de todas las generaciones.

Todos los libros de Bergson no son sino la aplicación escrupulosa de este método, intuitivo y directo, al análisis de algunos problemas capitales del pensamiento occidental.

IV

Al realizar este cambio de perspectiva, la filosofía bergsoniana señala una época. Es posible, fecundo y necesario, discutir y aquilatar sus puntos de vista. No cabe desconocer su excepcional importancia. Una gran parte de la Filosofía actual deriva directa o indirectamente de ella. Desde Bergson cambia la fisionomía de la Filosofía europea en todos los países y en todas sus esferas. Y no sólo el pensamiento filosófico estricto sino todos los dominios del espíritu y de la cultura — en las ciencias, en las artes, en la política, en la religión...

Sólo otro filósofo contemporáneo, muerto poco antes y en circunstancias igualmente trágicas, puede serle en este respecto comparado. Nos referimos a Husserl. Formados ambos en el ambiente positivista de la época, positivista el primero, psicologista el segundo, llegan ambos, a través de caminos enteramente heterogéneos, a conclusiones sorprendentemente análogas. El punto de partida de sus investigaciones es distinto y aun diametralmente opuesto. Parte Bergson de lo más concreto y vivaz, de la experiencia inmediata de la conciencia y de la vida. Husserl empieza con

lo más abstracto y remoto, con el análisis del pensamiento racional tal como se revela en la matemática. Desde puntos de vista tan diversos y sin saberlo uno de otro, sus investigaciones se dirigen gradualmente hacia un punto de convergencia. Parece como si nos fueran describiendo la misma cosa desde dos puntos de vista opuestos —el mismo paisaje contemplado desde oriente o desde occidente, el anverso y el reverso de la misma medalla. No en vano se ha podido decir, con idéntica verdad de ambos, que oponen "al positivismo parcial un positivismo total".

Ambos buscan al relativismo del pensamiento abstracto un fundamento absoluto. Ambos lo hallan en los datos inmediatos de la experiencia y en la intuición que le es correlativa. Ambos oponen a la concepción precavida y encogida del idealismo moderno, el ámbito infinito de un mundo lleno de transfondos y lejanías, al "puño cerrado", la "mano abierta". Ambos conciben la Filosofía como una tarea infinita a la cual pueden y deben cooperar los hombres y las generaciones... En las últimas obras de Husserl se acentúa cada día más la convergencia: las esencias eternas hallan su raíz más profunda en el fluir de la conciencia temporal...

No es preciso señalar las diferencias esenciales entre ambos estilos de pensamiento. Son tan evidentes que toda insistencia resultaría redundante. Sin embargo, aparte la influencia directa que pueda o no haber tenido Bergson sobre la última modalidad del pensamiento de Husserl, es evidente que su afán de hallar un fundamento absoluto en la realidad concreta y directamente vivida, así como la afirmación de la temporalidad radical como la característica última de aquella realidad y la de la eficacia para el conoci-

miento de una intuición emocional y simpática, ajena a la estricta racionalidad, han sido decisivas, confiésenlo o no, para todas las derivaciones irracionalistas o existenciales de la Filosofía fenomenológica. Toda la Fenomenología irracionalista resulta, en una gran medida, de la confluencia de Husserl con Bergson.

Verdad es que los resultados de esta confluencia han sido, en verdad, muy distintos de lo que hubieran podido esperar uno y otro. Ambos se hallan en la convicción de que su pensamiento abre una nueva época llena de perspectivas infinitas para la ciencia y, en general, para la cultura humana. De ahí su invitación a la colaboración de todos los hombres y su grave sentido de responsabilidad. La realidad y la existencia tienen un sentido. Es preciso cooperar activamente a su realización temporal e histórica. Las filosofías irracionalistas que resultan de su convergencia y de sus recíprocas interferencias, llevan en el fondo implícito un escepticismo desolador que pone en grave peligro las esperanzas concebidas o suscitadas por la aparición de aquellos grandes fundadores.

No es este el momento de discernir hasta qué punto sea posible superar los análisis críticos de sus epigonos, grandes y pequeños y la oposición que resulta de los puntos de vista de ambos pensadores ni mucho menos de ver si la sorprendente coincidencia de ambas perspectivas —la de la intuición "irracional" bergsoniana y la de la intuición esencial de Husserl— responden, en efecto, a dos aspectos de una misma cosa, de tal modo, que sea posible considerarlas desde un punto de vista más alto que las coordine en una unidad coherente y racional. Para ello sería preciso intentar la fundamentación integral de una razón intuitiva y orgánica con fundamento en lo absoluto.

Sin prejuzgar aquí la posibilidad de semejante tarea, es evidente que los descubrimientos fundamentales de Bergson y, sobre todo, su concepción de la realidad como una plenitud concreta y orgánica no pueden ser desdeñados ya para nadie que en la actualidad intente contribuir personalmente al esclarecimiento de los problemas últimos de la existencia y del espíritu humano.

JOAQUÍN XIRAU

Indice

UNIVERSITARIA
IMPRENTA
DE MEXICO